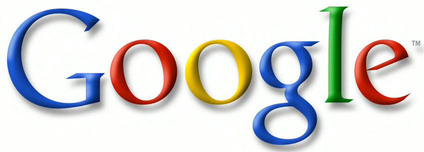
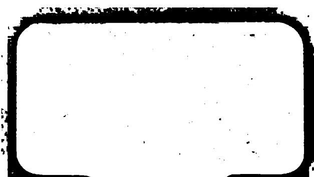








Philosophie und Erkenntnistheorie.

Von

Dr. Ludwig Busse,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Marburg.

Erste Abteilung.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1894.

Philosophie und Erkenntnistheorie.

Von

Dr. Ludwig Busse,

Privatdozenten der Philosophie an der Universität Marburg.

Erste Abteilung.

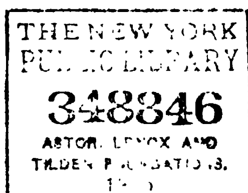
Erster Teil.

Metaphysik und Erkenntniskritik.

Zweiter Teil.

Grundlegung eines dogmatischen philosophischen Systems.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1894.


THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
348846
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

Den Hörern meiner Vorlesungen

an der

Kaiserlichen Universität zu Tokyo

(Teikoku Daigaku)

1887—1892

gewidmet.

Vorrede.

Mit diesem Buche beabsichtige ich, zu dem zwischen der dogmatischen Philosophie und der kritischen Erkenntnistheorie um die Möglichkeit der Metaphysik entbrannten Streite Stellung zu nehmen. In welcher Weise, zeigen die nachfolgenden, aus wiederholter Beschäftigung mit den erkenntnistheoretischen Problemen hervorgegangenen Untersuchungen, die ich der Beachtung der Fachgenossen empfehlen möchte. Man wird unschwer erkennen, dass sie in ihrer ganzen Tendenz und Haltung deutlich die Einwirkung Lotze'scher Lehren verraten. In der That sind es die Schriften dieses Philosophen, welche, wie sie mir die erste Anregung zur Philosophie gegeben haben, so auch den nachhaltigsten Einfluss auf die Bildung meiner philosophischen Ueberzeugungen ausgeübt haben. Indem ich diesen Einfluss hiermit ausdrücklich hervorhebe, glaube ich mich der Verpflichtung überheben zu können, jede einzelne Uebereinstimmung mit den Lehren Lotze's durch Zitieren seiner Werke merklich zu machen. Ueberdies nehme ich nicht nur für die Partien meines Buches, in denen ich gänzlich meinen eigenen Weg gehe, sondern auch für diejenigen, in denen ich mich mit Lotze berühre, den Charakter einer selbständigen Untersuchung durchaus in Anspruch. Denn auch sie enthalten keine Ansicht, die ich nicht durch selbständiges Nachdenken und kritische Prüfung zu meinem vollen geistigen Eigentum gemacht hätte. Uebereinstimmung mit Lotze bedeutet daher bei mir nirgends einfache Entlehnung aus ihm.

Neben Lotze's Lehre hat besonders Kant's kritische Philosophie durch den Widerspruch, zu welchem ihr Inhalt mich beständig reizte, mein Denken lebhaft angeregt und mich veranlasst, den Fragen nach den Grundlagen der Philosophie ein stets erneutes Nachdenken zuzuwenden.

Wenn ich endlich noch David Hume nenne, so habe ich die drei Philosophen namhaft gemacht, welche, sei es durch die Uebereinstimmung, sei es durch den Gegensatz, in dem ich mich zu ihnen befand, den tiefsten und nachhaltigsten Einfluss auf die Richtung meines Denkens ausgeübt haben. Meine Uebereinstimmungen mit den Lehren anderer hervorragender Denker, namentlich der Gegenwart, habe ich, soweit ich mir derselben bewusst war, an ihrem Orte durch Zitieren ihrer Werke kenntlich gemacht.

Die Untersuchungen, welche den Inhalt dieses Buches bilden, sind im fernen Japan, und zwar in ziemlich engem Anschluss an die Vorlesungen und Uebungen, welche ich als Professor der Philosophie an der Teikoku Daigaku, der kaiserlichen Universität zu Tokyo, in den Jahren 1887—1892 gehalten habe, entstanden; ihre Veröffentlichung ruft in mir die Erinnerung an die japanischen Studenten wach, welche durch die Anregung, die ihr Interesse an meinen Vorträgen mir gab, nicht wenig zum gedeihlichen Fortgang meiner Untersuchungen beigetragen haben. Indem ich meinen ehemaligen Schülern mein Buch widme, trage ich zugleich eine Schuld der Dankbarkeit ab für die vielen Beweise der Achtung und Zuneigung, die ich bei meinem Abschiede von der Universität von ihnen erhalten habe.

Marburg an der Lahn, Weihnachten 1893.

L. Busse.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . 1—4

Erster Teil.

Metaphysik und Erkenntniskritik.

A. Der Skeptizismus . . . . 7—83

I. Der unbedingte Skeptizismus . . . . 7—12

1. Die Leugnung aller Wahrheit ist eine die Wahrheit und Gültigkeit der Denkgesetze schon voraussetzende, daher sich selbst aufhebende Behauptung . . . . 7—9
2. Ebenso setzt der Zweifel an aller Wahrheit diese selbst zu seiner eigenen Möglichkeit voraus und hebt sich dadurch selbst auf . . . . 9—11
3. Der Versuch, den Skeptizismus zu begründen, hebt ihn auf 11—12

II. Der bedingte Skeptizismus . . . . 13—83

Arten desselben 13

1. Der Idealismus (Repräsentalismus) . . . . 13—30

Dogmatischer Idealismus — Solipsismus — der skeptische Idealismus . . . . 13—16

1. Der Gegensatz von Erkennen und Sein, auf den der skeptische Idealismus die Subjektivität aller Erkenntnis gründet, trifft die Erkenntnis der Vorstellungen so gut, wie die der Dinge, würde also auch die erstere unmöglich machen . . . . 16—18
2. Auch die göttliche Erkenntnis wäre demnach subjektiv und unsicher . . . . 18—20
3. Der Idealismus hebt, indem er alle Erkenntnis in subjektive Vorstellung auflöst, alle Unterscheidung von objektivem Sein und subjektivem Schein auf. . . . 20—28
4. Der skeptische Idealismus hebt sich selbst auf, indem seine Behauptung, dass alle Erkenntnis subjektiv-unsicher ist, weil sie nicht das Sein selbst ist, doch das Sein selbst voraussetzt und diesem Gedanken des Seins objektive Gültigkeit beimisst . . . . 28—30

Seite

2. Der Subjektivismus . . . . 30—76

Allgemeiner Charakter desselben . . . . 30—31

1 a) Wenn wir Alles nach den Gesetzen unseres subjektiven Denkens beurteilen müssen, so müssen wir auch die objektive Wahrheit metaphysischer Gedanken nach ihnen beurteilen. Müssen wir also nach den Gesetzen unseres Denkens einen metaphysischen Gedanken für objektiv wahr halten, so müssen wir, so muss auch der Erkenntnistheoretiker seine Wahrheit anerkennen und darf sie nicht wieder wegen der Subjektivität des Denkens bezweifeln. Denn das heisst auch die subjektive Denknotwendigkeit aufheben und den Begriff des Denknotwendigen verfälschen. Da auch der Subjektivismus selbst auf keiner anderen Grundlage als dem subjektiven Denken beruht und seinem Objekt genau so gegenübersteht, wie das metaphysische Denken dem seinen, so muss die Bezweiflung dieser Grundlage auch ihn selbst zweifelhaft machen, wie andererseits die Behauptung seiner Wahrheit die Behauptung der subjektiven Ungewissheit aller Erkenntnis aufhebt . . . . 31—36

b) Diesen Widerspruch im Begriff des Denknotwendigen verhüllt der Subjektivismus durch verschiedene Massnahmen . . . . 36—49

α. Er unterlässt es, das Subjekt, welches über die Erkenntnis urteilt, mit dem Subjekt, welches über die Dinge urteilt, zu identifizieren. So ist des ersteren Erkenntnis objektiv-gültig, die des letzteren aber subjektiv-unsicher . . . . 36—37

β. Oder er unterscheidet in demselben Subjekt zwei Vernunftarten, die kritisch-transcendentale, welche auf die Erkenntnis, und die dogmatische, welche auf die Dinge geht. Die erstere besitzt objektive Gültigkeit, die letztere lediglich „subjektive“, für die kritische Vernunft keineswegs verbindliche Notwendigkeit. Es kann aber nur eine Vernunft und nur eine für alles Denken gleichmässig verbindliche Denknotwendigkeit geben. Nachweis der Unzulässigkeit der Unterscheidung zweier Vernunftarten an dem Beispiel der Kantischen Antinomien, sowie an Stadler's Deduktion des Dinges an sich. Gäbe es zwei Vernunft- oder Erkenntnisarten, so würde es unkritische Willkür sein, die kritisch-transcendentale für die höhere auszugeben. Auch ihr gegenüber könnte eine noch höhere Vernunft dieselbe Rolle spielen, die sie sich der dogmatischen gegenüber anmasst . . . . 37—48

Seite

γ. Daraus folgt, dass, wenn man einmal gegen die Autorität der Vernunft das skeptische Argument der Subjektivität der Erkenntnis zur Anwendung bringt, es schlechterdings kein Heilmittel mehr gegen den Skeptizismus giebt. Wie die kritische, so würde auch jede andere und höhere, als die menschliche Erkenntnis, die göttliche nicht ausgenommen, in den Verdacht der Subjektivität geraten. Nur das dogmatische Vertrauen auf die unbedingte Gültigkeit des Denknotwendigen vermag vor dem Skeptizismus zu schützen . . . . 48—49

c) Der Widerspruch, den die Unterscheidung von kritischer und dogmatischer Vernunft enthält, konnte den Subjektivisten nur dadurch entgehen, dass sie die metaphysischen Objekte aus der Sphäre des Logischen in die des Psychologischen versetzten und die logische Denknotwendigkeit zu einem blossen psychologischen Denkzwang abschwächten. Hinweis auf Kant . . . . 49—51

α. Aber wenn wir das Ding an sich aus dem Gefühl entstehen lassen (Liebmann), so müssen wir doch dem Denken die Formulierung des Begriffes des Dinges an sich und die Feststellung seiner objektiven Bedeutung überlassen, wenn wir es als Frage oder Aufgabe bezeichnen, so setzt die Frage oder Aufgabe die Notwendigkeit, ein Letztes, Unbedingtes anzunehmen, also das Ding an sich als einen denknotwendigen Gedanken voraus . . . . 51—54

β. Die Abschwächung der logischen Notwendigkeit zu einem blossen psychologischen Denkzwang, einer Denkgewohnheit, welche insbesondere der strenge Empirismus (Evolutionismus, Positivismus) vollzieht, verwechselt den psychologisch-subjektiven Kausalzusammenhang des Denkprozesses mit der logisch-objektiven Notwendigkeit des Gedachten. Die letztere ist aus dem ersteren nicht abzuleiten, wird vielmehr durch solche Ableitung aufgehoben. Wäre Denknotwendigkeit blosse Denkgewohnheit, blosser mechanischer Zwang, so wäre weder Irrtum noch der auf der Erkenntnis der blossen Subjektivität des Denkens beruhende Zweifel an seiner Gültigkeit, also auch der Positivismus selbst nicht möglich. — Auch dem Positivismus gegenüber gilt endlich wieder das Argument, dass, wenn, wie er behauptet, alles Denken bloss approximative Gültigkeit besitzt (Probabilismus), auch der Positivismus selbst auf keine andere als diese Anspruch machen

Seite

kann. Die Behauptung der absoluten Richtigkeit des Inhaltes der positivistischen Lehre von der Entstehung, Entwicklung und dem Wert der Erkenntnis hebt den Inhalt dieser Behauptung auf . . . . . . 54—63

2. Der Subjektivismus nimmt nicht nur für den Inhalt seiner eigenen Lehre objektive Gültigkeit in Anspruch; er begründet sie auch durch transcendente Annahmen über die Dinge und ihr Verhältnis zum Erkennen . . . . . . 63—72

a) Der Entwicklungsprozess der Erkenntnis, den er behauptet, betrifft ebenso wie die von ihm gemachte Voraussetzung der zukünftigen und universellen (in allen Menschen gleiche) Geltung des subjektivistischen Denkens etwas über mein subjektives und gegenwärtiges Bewusstsein Hinausliegendes, Transcendentes 64—66

b) Ebenso gründet sich die Ansicht der Unerkennbarkeit des Dinges an sich auf metaphysische Voraussetzungen über eben dieses Ding an sich, nämlich des Vorhandenseins einer transsubjektiven Wirklichkeit. Diesem subjektiven Gedanken muss der Subjektivismus objektive Wahrheit zugestehen, weil er zur Begründung des Subjektivismus selbst unentbehrlich ist; mit diesem Zugeständnis aber hebt er sich selbst auf. Es ist unmöglich, dem Widerspruch durch Fassung des Dinges an sich als „Grenzbegriff" auszuweichen, weil der „Grenzbegriff" nur, wenn er nicht selbst zum Inhalt der Erscheinungswelt gehört, also im Transcendenten liegt, diese begrenzen kann. Kritik des Lange'schen Standpunktes . . . . 66—72

3. Die Möglichkeit transcendenter Erkenntnis kann also nie mit dem allgemeinen Argument der Subjektivität des Denkens, sondern immer nur mit besonderen, ihre Unsicherheit darthuenden Gründen bestritten werden. Die subjektive Bedingtheit jeder metaphysischen Ansicht durch Zeit und Umstände und die psychische Individualität des Autors kann ein solcher Grund nicht sein, weil sie nicht nur die metaphysische, sondern alle Erkenntnis überhaupt, also auch die Ansicht, welche die Unsicherheit metaphysischer Erkenntnis aus diesem Grunde behauptet, selbst treffen würde, und weil das Denken in seiner eigenen Sphäre doch bis zu einem gewissen Grade von anderen psychischen Einflüssen unabhängig ist und diese Unabhängigkeit in der nüchternen metaphysischen Erkenntnis sich ganz besonders geltend machen muss. Ebensowenig vermögen die bisherigen Misserfolge der Metaphysik etwas gegen die Möglichkeit derselben zu entscheiden . . . . 72—76

Seite

3. Der Phänomenalismus . . . . 76—83

Natur desselben. Kant's Unterscheidung von Denken und Erkennen ist unhaltbar, weil es ein Denken ohne Anschauung garnicht giebt. Die Anschauung restringiert aber das Denken nicht auf Erscheinungen, weil Kant's Annahme der Subjektivität der Zeit und der inneren Erfahrung hinfällig ist . . . . 76—80

a) Die Vorstellung des zeitlichen Verlaufes setzt zu ihrer eigenen Möglichkeit die objektive Realität der Zeit voraus, das transcendentale Subjekt könnte sich ohne sie nicht einmal als zeitliches erscheinen. Es ist eine Inkonsequenz, dass zwar das erscheinende Ich unmittelbar, wie es an sich ist, erkannt werden soll, das Ich an sich aber nicht. Die Kantische Ethik, alle teleologische und historische Weltbetrachtung ist nur unter Voraussetzung der objektiven Realität der Zeit möglich . . . . 80—82

b) Die Zeit ist keine subjektiv-apriorische Form, die übrig bliebe, wenn man das Mannigfaltige der Erscheinungen aus ihr fortnähme. Sie hängt diesen letzteren unabtrennbar an, mit ihnen verschwindet auch sie . . . . 82—83

B. Der Kritizismus und die Transcendentalphilosophie . . . . 84—112

I. Der Kritizismus . . . . 84—86

Der Kritizismus im Grunde mit dem Subjektivismus identisch. Er wurzelt in der skeptischen Bezweiflung der objektiven Gültigkeit des Denkens und endigt mit der skeptischen Behauptung der Subjektivität aller Erkenntnis, die sie auf Erscheinungen einschränkt . . . . 84—85

a) Die Unsicherheit der Vernunft, von der er ausgeht, würde ihn selbst, der ja auch auf Vernunftsgründe sich stützt, unmöglich machen; seine dogmatische Haltung in seiner eigenen Sache widerspricht seinem kritischen Gebahren . . . . 85—86

b) Der Kritizismus beruht weiter auf transcendenten Annahmen über die transsubjektive Wirklichkeit und ihr Verhältnis zum Erkennen (Kant's Ansicht über die Unmöglichkeit des Präformationssystems) 86

II. Die Transcendentalphilosophie . . . . 87—112

Unterscheidung der Transcendentalphilosophie vom Kritizismus im Allgemeinen. Die Transcendentalphilosophie gipfelt in der transcendentalen Deduktion der Erkenntnis . 87—90

a) Die Gültigkeit des Prinzips der transcendentalen Deduktion selbst: dass die Erkenntnis, welche ihren Gegenstand erzeugt, für ihn gültig ist, wird nicht

Seite

wieder transcendental deduziert, sondern dogmatisch angenommen . . . . 90—91

b) Die Gültigkeit der die Erfahrung konstituierenden Erkenntniselemente wird gleichfalls schon vor der Deduktion dogmatisch vorausgesetzt, indem die metaphysische Deduktion sie wegen ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit für apriorische Urelemente des Bewusstseins erklärt. Ohne diese dogmatische Annahme würde auch die metaphysische Deduktion den Angriffen des Skeptizismus gegenüber wehrlos sein. So entsteht nun aber der Zirkel, dass die metaphysische Deduktion die Erkenntniselemente wegen ihrer Allgemeingültigkeit zu apriorischen, der Erfahrung zu Grunde liegenden Bewusstseinselementen macht, die transcendentale Deduktion dagegen ihre Allgemeingültigkeit auf Grund ihres die Erfahrung erzeugenden apriorischen Charakters nachweist . . . . 91—96

c) Den Nachweis der unbedingten Gültigkeit der Erkenntniselemente vermag indes die transcendentale Deduktion, auch abgesehen von dem obigen Zirkel, garnicht zu liefern. Sie kann nur zeigen, dass die Erkenntniselemente für alle durch sie erzeugten Erfahrungsgegenstände gültig sind. Diese Gültigkeit erteilt die transcendentale Deduktion den Elementen des Denkens, der Anschauung und der Empfindung in ganz gleicher Weise, und es war daher eine Inkonsequenz Kant's, die höchsten Prinzipien des Denkens von der Deduktion auszunehmen (deren Folgen sich in den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt" zeigen), andererseits der Empfindung die objektive Gültigkeit abzusprechen. Die durch die transcendentale Deduktion gewährleistete Gültigkeit ist aber nur eine relative, keine unbedingte und absolute. Wie die Empfindung und die räumliche Anschauung (über deren Notwendigkeit Kant sich verschieden äussert), so würden ihr zufolge auch die Denkelemente nur für die Objekte, welche sie, und auch für sie nur, solange sie dieselben erzeugen, d. h., solange sie die Bedingungen der Erfahrung bleiben, gültig sein. Dass sie dies immer unveränderlich bleiben müssen, d. h. ihre ewige und absolute Gültigkeit für alle mögliche Erfahrung, vermag aber nicht die transcendentale Deduktion, sondern nur ihre unmittelbar einleuchtende (also dogmatische) Evidenz zu gewährleisten. Ohne sie (welche die Deduktion überflüssig macht) bleibt das Erfahrungswissen zufällig; weder der Gedanke des

Seite

Unbedingten noch der „Grenzbegriff" des Dinges an sich vermögen, als selbst der Deduktion unterworfene und demnach nur die relative Gültigkeit, welche diese zu geben vermag, besitzende, d. i. selbst zufällige Elemente die Erfahrung unbedingt zu machen. — Beziehungen zwischen Kant's transcendentaler Deduktion und der Fichte-Hegel'schen Spekulation . 96—109

d) Die Transcendentalphilosophie beruht selbst auf nicht deduzierten dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen über die transsubjektive Wirklichkeit. Sie behauptet im Besitz einer objektiv-gültigen Erkenntnis der Natur des Erkennens zu sein, ohne doch ihren Gegenstand, das Erkennen, durch ihre Erkenntnis zu erzeugen und dadurch die Gültigkeit derselben zu beweisen. Ebenso bedeutet Kant's Ablehnung des Präformationssystems ein Urteil, eine Erkenntnis, die für die (von ihr selbst unabhängige) objektive Wirklichkeit Geltung beansprucht, deren Gültigkeit mithin die Geltung des Präformationssystems, also die Nichtgültigkeit ihres eigenen Inhaltes voraussetzt, wodurch sie sich selbst aufhebt. Dasselbe gilt von allen anderen Voraussetzungen der Transcendentalphilosophie. — Erkenntnistheorie als voraussetzungslose, kritische und grundlegende Wissenschaft ist daher unmöglich . . . . 109—112

C. Die theologische Bestreitung der Metaphysik. Metaphysik und Offenbarung . . . . 113—118

Grund des Interesses der Theologie an der skeptischen Bezweiflung der unbedingten Autorität der Vernunft die Sicherung der auf Offenbarung beruhenden Glaubenswahrheiten gegen die Angriffe der Vernunft. Recht der Vernunft gegenüber der Offenbarung. . . . . 113—114

a) Wenn überhaupt etwas, das unserer Vernunft direkt zuwiderläuft, als „geoffenbarte" Wahrheit objektiv wahr sein kann, so kann auch der tollste Unsinn unter Berufung auf die Offenbarung für wahr ausgegeben werden, und die Vernunft hört überhaupt auf, Autorität zu sein. . . . . 114—115

b) Wahrheiten, die unsere Vernunft nicht zu fassen vermag, können eben deshalb nicht geoffenbart werden. Nur Thatsachen, welche der Vernunft nicht widersprechen, können möglicherweise durch Offenbarung verkündet werden. Ob irgend eine bestimmte Thatsache „geoffenbart" worden ist,

Seite

bleibt aber immer problematisch. Die Metaphysik braucht daher auf geoffenbarte Wahrheiten keine Rücksicht zu nehmen . . . . 115—118

Zweiter Teil.

Grundlegung eines dogmatischen philosophischen Systems.

A. Die Grundbestandteile der Wirklichkeit. Prinzipien, Thatsachen, Werte . . . . 121—142

1. Unterschied der skeptischen Bezweiflung der Kompetenz der Vernunft und der dogmatischen Grenzbestimmung der reinen Vernunft. Die Grenze der reinen Vernunft bildet die Grenze des Denknotwendigen; wo dieses aufhört und das Thatsächliche beginnt, hört auch die Alleinherrschaft der reinen Vernunft auf . . . . 121—122
2. Der Inhalt des Denknotwendigen wird gebildet durch die denknotwendigen Wahrheiten (*vérités de raison*, Prinzipien). Hypothetischer Charakter derselben. Ihr Verhältnis zu den Thatsachen: Unabhängigkeit voneinander und wechselseitige Bezogenheit aufeinander der Prinzipien und Thatsachen. Ihr gemeinsamer Grund das Absolute . . . . 122—125
3. Ihres gemeinsamen Grundes ungeachtet müssen sie in der gegebenen Welt auseinander gehalten werden. Im Ich fallen zwar Sein und Denken zusammen, aber das Sein des Ich ist deshalb doch keine aus dem Gedanken des Ich als einer notwendigen Wahrheit sich ergebende Folge. Nur im Absoluten ist das Denken des Denknotwendigen zugleich der Grund der Notwendigkeit des Gedachten . . . . 125—129
4. Wie die Thatsachen nicht aus den Prinzipien, so können auch die Prinzipien nicht aus Thatsachen abgeleitet werden. Die Natur des Denknotwendigen widerspricht einer solchen Ableitung, durch welche es zu einem blossen psychischen Denkzwang herabgedrückt werden würde 130
5. Historische Beispiele. Spinoza wollte die Thatsachen aus Prinzipien ableiten. Hume's und Leibnizen's Reaktion dagegen (*relations of ideas* und *matters of fact*, *vérités de raison* und *vérités de fait*). Verschiebung des Problems und Abschwächung der Prinzipien zu transcendental-psychologischen Thatsachen durch Kant's transcendentale Deduktion. Fichte und Hegel die legitimen Nachfolger Kant's. Zusammenhang des extremen Idealismus mit dem Positivismus und Materialismus.

Seite

Die auf Verwechslung des Erkenntnisaktes mit der Bedeutung des Erkenntnisinhaltes beruhenden Versuche, die Logik auf Psychologie zu gründen, gleichfalls eine Folge der Verkennung des spezifischen Unterschiedes von Prinzipien und Thatsachen. Herbart's Verdienst . . . . 130—134

6. Die Werte ein dritter, gleich selbständiger Faktor der Wirklichkeit . . . . 134—140

a) Unabhängigkeit der Werte von den denknotwendigen Prinzipien und wechselseitige Bezogenheit beider aufeinander. Unabhängigkeit der Werte auch von den Thatsachen und wechselseitige Bezogenheit beider aufeinander . . . . 135—137

b) Nähere Ausführung des letzteren Gedankens. Die allgemeinen Lust- und Unlustgefühle, die ästhetischen und die ethischen Werte in ihrem Verhältnis zu den Thatsachen . . . . 137—140

7. Unmöglichkeit der Ableitung der Thatsachen und Prinzipien aus Werten 140

8. Prinzipien, Thatsachen, Werte die auseinander nicht ableitbaren Grundbestandteile der Wirklichkeit. Ihre Einheit im Absoluten bedeutet nicht, dass sie aus dem Begriff des Absoluten durch einen spekulativen Prozess gewonnen werden können, sondern bedeutet nur die Aufgabe, das Wesen des Absoluten regressiv ihnen gemäss als den einheitlichen Grund der drei Faktoren zu bestimmen . . . . 140—142

B. Das System der Wissenschaft . . . . 143—288

Philosophie eine universelle Wissenschaft (Weltweisheit). Sie gliedert sich in die theoretische Philosophie, welche die Natur des Seins bestimmt, die praktische Philosophie, welche die Werte untersucht, und die Religionsphilosophie, welche die Ergebnisse beider zu einer im Absoluten gipfelnden Gesamtweltanschauung vereinigt . . 143

I. Die theoretische Philosophie . . . . 144—258

1. Sie bestimmt die Natur des Seins. 144

a) Nachweis der Berechtigung der Voraussetzung eines allgemeinen Seins, einer in allem besonderen Sein gleichmässig enthaltenen Grundstruktur des Realen. Die Summe der Erklärungen der Einzelwissenschaften daher keine Erklärung des Realen, der Welt . . . . 144—146

b) Die Philosophie bestimmt die Natur des Seienden nicht nach den besonderen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften, sondern nach den höchsten denknotwendigen Prinzipien . . . . 146—147

Seite

2 a) Diese Bestimmung bildet die Aufgabe der Ontologie oder reinen Metaphysik. Die Prinzipien, deren sie sich bedient, gipfeln in dem Prinzip der Identität, dem höchsten Denkgesetz, dem alle metaphysischen Urteile entsprechen müssen . . . . 147—148

b) Daher kann die Ontologie nur analytische Urteile, deren Notwendigkeit und Gültigkeit durch das Prinzip der Identität gewährleistet wird, enthalten, keine synthetischen. Unmöglichkeit synthetischer Urteile *a priori* 148—149

c) Weitere Ausführung dieses Gedankens. Alle Urteile, sogar die tautologisch-identischen, werden gebildet durch die spontane, daher synthetische Thätigkeit des Denkens, sind aber doch, wenn sie notwendig sind, ihrem Inhalte nach analytisch. Es giebt auch analytische Erweiterungsurteile. Alle notwendigen Urteile sind analytisch; es giebt nur analytische Urteile *a priori* und synthetische Urteile *a posteriori*. Synthetische Urteile *a priori* sind eine *contradictio in adjecto* . . . . . 149—154

3. Die Ontologie beschränkt sich auf die allgemeinsten notwendigen Bestimmungen des Seins, überlässt dagegen alle besonderen empirisch bekannten Modifikationen desselben den Einzelwissenschaften und verzichtet darauf, die von den Einzelwissenschaften über sie formulierten Ansichten den Forderungen der metaphysischen Erkenntnis gemäss umzuformen oder die metaphysischen Prinzipien durch alle möglichen Fälle ihrer Anwendung hindurch zu verfolgen . . . . 155—160

4. Hiernach bestimmt sich die Stellung der Metaphysik zur Mathematik. . . . . 160—182

a) Die Arithmetik beruht auf logisch-metaphysischen, unbedingt gültigen Prinzipien; sie enthält analytische, für alle Wirklichkeit unbedingt gültige Urteile. Die komplizierteren derselben enthalten aber nur Wiederholungen und Zusammensetzungen einfachster metaphysischer Grundwahrheiten, an denen die Metaphysik kein weiteres Interesse hat. Die Arithmetik (wie auch die Geometrie) operiert ferner mit einer Anzahl Fiktionen, deren Zulässigkeit innerhalb der Mathematik zu bestreiten und sie durch metaphysisch-korrektere Bestimmungen zu ersetzen die Philosophie weder ein Recht noch ein wirkliches Interesse hat, gegen deren metaphysische Geltendmachung sie aber energisch Verwahrung einzulegen verpflichtet ist. Erläuterung dieses Verhältnisses an dem Beispiel der negativen Grössen, die in der Mathematik zulässig sind, weil der Fehler, den

Seite

ihr Begriff enthält, durch die Rechnung stets korrigiert wird, deren Geltendmachung als metaphysische Wahrheit aber nicht geduldet werden kann. Beispiel: Fechner's „negative Empfindungen". Nachweis, dass dieselben, wenn die Inhalte, auf die sie sich beziehen, überhaupt zuzulassen sind, positiv gedeutet werden müssen und können . . . . 160—174

b) Die Geometrie kann für alles Räumliche dieselbe unbedingte Gültigkeit für ihre Aussagen in Anspruch nehmen, wie die Arithmetik für die ihrigen. Ihre Urteile sind demnach analytisch. Auch von ihnen gilt aber, dass die komplizierteren mannigfache Zusammensetzungen und Wiederholungen einfachster analytischer Grundwahrheiten sind, an denen die Metaphysik kein Interesse nimmt. Ebenso gilt auch hier, dass die Philosophie keine Veranlassung hat, die Fiktionen, deren sich die Geometrie für ihre Zwecke bedient, zu bemäkeln, dagegen gegen jeden Versuch, ihnen eine metaphysische Bedeutung beizulegen, protestieren muss. Aus diesem Grunde sind die metageometrischen, auf einer falschen Bestimmung des Begriffs des Raumes und unberechtigter Einschmuggelung des Begriffs der *n*-fach ausgedehnten Mannigfaltigkeit beruhenden Spekulationen zu verwerfen. . . . . 175—182

5. Die Beschränkung der Metaphysik auf das Notwendige schliesst die empirischen Wissenschaften, die Naturwissenschaft einbegriffen, von der Metaphysik aus. Auch die Naturgesetze gehören, als Formulierungen lediglich thatsächlich bestehender Verhältnisse, nicht zur Metaphysik. Nachweis, dass die durch die Naturgesetze ausgedrückten Kausalverhältnisse nicht notwendig sind. Bedeutung der Hume'schen Unterscheidung von *matters of fact* und *relations of ideas* gegenüber der Spinoza'schen Identifikation von *causari* und *sequi*. Scheitern des Versuchs Kant's, die Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs *a priori* zu deduzieren. Notwendigkeit, das allgemeine Kausalitätsprinzip von den besonderen, durch die Naturgesetze ausgedrückten Kausalverhältnissen zu unterscheiden . . . . 182—187

a) Das allgemeine Kausalitätsprinzip: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, ist identisch mit dem Satz vom Grunde und notwendig, weil es unmöglich ist, dass einer Veränderung ein Nichts vorausgehe oder folge. Jedem besonderen Sein geht ein Sein

Seite

voraus und folgt, wenn es aufhört, ein anderes: — metaphysisches Gesetz der Erhaltung der Kraft, zu unterscheiden von dem physikalischen, welches bloss thatsächliche Geltung besitzt . . . . 187—192

b) Die besonderen Kausalgesetze (empirischen Naturgesetze) sind, wie Hume nachgewiesen hat, aus Erfahrung gewonnene Formeln von nur erfahrungsmässiger, aber nicht unbedingter Gültigkeit. Es ist ein naturwissenschaftliches Vorurteil, ihnen absolute Notwendigkeit zuzuschreiben. Solche besitzen sie nicht nur nicht für unsere (beschränkte), sondern auch nicht für die denkbar höchste göttliche Erkenntnis. Der Grund ihrer Konstanz ist in der praktischen Weisheit, dem Willen des Absoluten (im Gegensatz zu seiner theoretischen Vernunft, der Quelle der denknotwendigen Wahrheiten) zu suchen. Die Möglichkeit einer Aenderung der Naturgesetze — der Wunder — kann daher garnicht bestritten werden, während die Möglichkeit einer Aenderung der denknotwendigen Wahrheiten — Wunder im absoluten Sinne — nicht zugegeben werden kann. Dass irgend ein Wunder sich thatsächlich ereignet habe, wird man aber mit Hume immer bestreiten können. — Bedeutung der obigen Auffassung der Naturgesetze für das Problem der menschlichen Willensfreiheit. Eine eingebildete Naturnotwendigkeit steht ihr nicht im Wege; Freiheit im besonderen, von der Nichtnotwendigkeit der mechanischen Vorgänge noch unterschiedenen Sinne setzt indes noch eine besondere Selbständigkeit der Geisterwelt dem Absoluten gegenüber voraus, deren Möglichkeit wir nicht begreifen können, weil wir überhaupt nicht begreifen können, wie es ein Fürsichsein im Absoluten geben kann. Hinweis auf Spinoza. Dem Naturmechanismus widerspricht die Willensfreiheit, die sich ja auf das Wollen beschränkt, ebensowenig, wie der Weltregierung Gottes, der sie jederzeit zurücknehmen kann. — Die Entstehung des Vorurteils der Notwendigkeit der Naturgesetze ist von Hume mit Unrecht auf die Gewohnheit zurückgeführt worden. Es setzt die Mitwirkung der apriorischen Prinzipien voraus und entstand durch die falsche Umkehrung des Urteils: Was notwendig ist, ist immer, in das andere: Was immer ist, ist notwendig (das Sein zu aller Zeit das Schema der Notwendigkeit) . . . . 192—211

Seite

6. Die angewandte Metaphysik wendet die Resultate der ontologischen Untersuchungen auf die allgemeinsten Voraussetzungen der besonderen Wissenschaften an, begründet sie und formt sie ev. den Forderungen jener entsprechend um. In die Details derselben hat sie sich nicht einzumischen. Zu den allgemeinsten Voraussetzungen der Einzelwissenschaften gehört auch die einer Mehrheit von Seinsformen, d. i. eines weiteren Seins neben dem mir allein unmittelbar bekannten eigenen Sein, eines Nicht-Ich oder einer Aussenwelt. Nach dem Schema des *cogito*, *ergo sum*-Argumentes, dessen Wahrheit auf der erfahrungsmässigen Thatsache, dass ich mir meiner Existenz bewusst bin, einerseits, und dem alles Sein beherrschenden, die Identität dieser Thatsache mit sich selbst verbürgenden Prinzip der Identität andererseits beruht, wird der Beweis der Existenz des Nicht-Ich durch die Verbindung der Thatsache, dass ich den Gedanken des Nicht-Ich habe, mit den denknotwendigen, die Natur des Seins bestimmenden Prinzipien geführt, indem gezeigt wird, dass diese letzteren das Haben dieses Gedankens dem Sein nur als endlichem, ein Nicht-Ich neben sich habendem gestatten, während ein absolutes, unendliches Sein mit dem Haben dieses Gedankens unverträglich ist. Ein absolutes Sein bedeutet ein vollkommenes und unendliches Wesen; ein solches muss sich der Unendlichkeit seines Inhalts und dass es selbst dieser unendliche Inhalt ist, bewusst sein, und kann sich das Vorhandensein eines Nicht-Ich nicht einbilden. Wäre es sich eines Teiles seines Ichs nicht bewusst, so wäre dieser Teil nicht sein Ich; ein an sich Unbewusstes ist ein unmöglicher Begriff. Also setzt die Thatsache des Gedankens des Nicht-Ich die Existenz desselben als die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit voraus.

Von dem metaphysischen Beweise der Existenz des Nicht-Ich ist zu unterscheiden die psychologische Analyse des Gedankens des Nicht-Ich. Er ist 'angeboren,' insofern er aus der Natur des endlichen Wesens folgt. Faktoren, welche die nähere Ausbildung des Gedankens bestimmen: der Körper und das jenseits seiner Grenzen Befindliche. Die in Lust und Schmerz unmittelbar empfundene Irritabilität des Körpers gegenüber den bloss wahrgenommenen gleichgültigen Aussendingen. Ihre Unabhängigkeit von unserem Willen. — Eigentliche Meinung des „naiven Realismus“ ist, dass die wahrgenommenen Dinge meine Vorstellungen sind, dass ihnen aber von mir unabhängige Dinge an sich zu Grunde liegen, denen nun

Seite

wieder die anschauliche Gestalt der Erscheinungen gegeben wird. Die Wissenschaft ersetzt sie durch abstraktere Vorstellungen, denen sie dasselbe Doppeldasein (als Gedanke und als Ding) zuschreibt. — Die teilweise Unabhängigkeit auch unseres Körpers von unserem Willen beschränkt das Ich auf die „Seele", die Wahrnehmung eines fremden Elementes auch in unserem Innern beschränkt es auf das Gefühl und den freien Willen . . . 212—244

7. Die Thatsache, dass die äusseren Wahrnehmungen, deren Subjektivität die Wissenschaft nachweist, doch auf eine Aussenwelt bezogen und somit von den rein innerlichen Zuständen unterschieden werden, berechtigt zu der Unterscheidung von Aussenwelt und Ich auch innerhalb der Thatsachen des Bewusstseins, und damit zur Unterscheidung von zwei ihnen entsprechenden Disziplinen: Kosmologie (Naturphilosophie) und Psychologie.

Beschränktes Gebiet der Kosmologie, deren Aufgabe sich auf die Anwendung der metaphysischen Bestimmungen auf die allgemeinsten Voraussetzungen der Naturwissenschaft (mechanischer Atomismus) und ev. die Umformung derselben beschränkt. In die Einzelheiten der Naturforschung hat sie sich nicht einzumischen . . . . 244—247

8. Im Gegensatz zur Kosmologie ist die Psychologie als empirische Psychologie zugleich eine empirische Wissenschaft, welche die Thatsachen des Bewusstseins feststellt. Diese gehören ihrer Bedeutung wegen, da in ihnen sich das Sein unmittelbar wie es an sich ist zu erkennen giebt, zum Gegenstande der Philosophie. Der Kosmologie entspricht die spekulative Psychologie, welche die höchsten psychologischen Probleme metaphysisch behandelt . . . 247—248

a) Zu ihnen gehört die Frage nach der Natur der Seele. Die Einheit des Bewusstseins nötigt, die Seele als ein einheitliches Wesen (Substanz) zu fassen. Erläuterung dieses Begriffes und Zurückweisung der pluralistischen Ansicht. . . . . 248—252

b) Die Aufgabe der empirischen Psychologie . . . . . 252—253

9. Der Zusammenhang zwischen dem Psychischen und dem Physischen gehört nur insofern zur angewandten Metaphysik, als er allgemeinste Probleme (der Wechselwirkung) betrifft. Insofern gehören Psychophysik und Psychiatrie der eigentlichen Philosophie nicht mehr an, wohl aber ist die Psychophysik, insofern sie rein psychische Vorgänge experimentell erforscht, ein wichtiger Zweig der Psychologie. Nützlichkeit einer völligen Verselbständigung der Psychophysik auch in äusserer Beziehung . . . . . 253—254

Seite

10. Die Denkvorgänge gehören nur nach ihrer psychischen Seite (als Denkakte) zur Psychologie, ihrem Inhalte nach dagegen zur Logik, die ihren Erkenntniswert festzustellen hat (Erkenntniskritik), natürlich in dogmatischer Weise. Die höchsten Gesetze des Denkens zugleich ontologische Prinzipien des Seins. — Alle Logik ist angewandte Logik, weil alles Denken angewandtes Denken, Erkennen ist. — Die Logik stellt nur die Prinzipien des Erkennens überhaupt auf; die in den einzelnen Wissenschaften zur Anwendung kommenden besonderen Methoden gehören in die Methodologie dieser Wissenschaften. — Alle Logik ist formal; im Gebiete des Denknotwendigen bedeutet formale zugleich materiale Wahrheit, Thatsachen-Urteile können dagegen material falsch sein, wenngleich sie formal immer richtig sind. Es giebt nur materialen Irrtum. — Die Logik keine Kunstlehre des Denkens, sie stellt die Gesetze des Denkens auf, aber lehrt nicht denken . 254—258

Für die kritische Erkenntnistheorie bleibt kein Platz übrig 258

II. Die praktische Philosophie . . . . 259—283

Behandelt die Werte, das Allgemein-Bedeutsame 259

1. Nützlichkeit und Möglichkeit einer Wissenschaft von den allgemeinen Lust- und Unlustgefühlen und ihrer Beziehungen zu den Thatsachen . . . . 259—261

2. Die moralischen, mit Billigung oder Missbilligung verknüpften Lust- oder Unlustgefühle der Gegenstand der Ethik 261

a) Verhältnis des Sittlich-Guten zur Lust. Unmöglichkeit der Ausschliessung der Lust aus der Ethik in jeder Form. Kurze Kritik des ethischen Formalismus Kant's. Unmöglichkeit auch der utilitaristischen Zurückführung des Sittlich-Guten auf Lust überhaupt. Das allgemeine Streben nach Lust sagt garnichts darüber aus, worin die höchste Lust besteht; die Entscheidung darüber müsste nach dem Lustprinzip dem individuellen Geschmack jedes Einzelnen überlassen bleiben. Kurze Kritik des Mill'schen Standpunktes. Notwendigkeit der Ergänzung des utilitaristischen Prinzips durch das ethische Prinzip: das Sittlich-Gute ist die höchste Lust (Seligkeit). Der unbedingte Wert dieser sittlichen Lust durch das Gewissen garantiert. Die Lust am Guten von dem Guten nicht abtrennbar, zugleich aber nicht als eine Folge des Strebens nach Lust überhaupt anzusehen.

Seite

Die Anerkennung der sittlichen Lust als der höchsten Lust, die Verzichtleistung gegebenen Falls auf alle anderen Genüsse um ihretwillen bedeutet einen von dem Streben nach Lust überhaupt gänzlich unabhängigen sittlichen Entschluss. Das höchste Glück besteht in der Verbindung der sittlichen Lust mit anderen, ihr nicht widersprechenden Genüssen (Paradies). — Zurückweisung des Mill'schen Versuches, an dem Beispiel des „Geizigen" zu zeigen, wie das Streben nach dem Sittlich-Guten um seines eigenen Wertes willen aus dem Streben nach Lust überhaupt hervorgehen könne. Zurückweisung auch der Versuche, es mittelst des Evolutionsprinzips aus utilitaristischen Faktoren abzuleiten. Unmöglichkeit des Unternehmens, die sittlichen Werte zu leugnen, sie „umzuwerten" . . . . 261—274

b) Das Prinzip der Nächstenliebe, des Wohlwollens der Inhalt des höchsten sittlichen Gutes, die Freude am Glück des Nächsten die höchste sittliche Lust. Einschränkung des Gebotes der Nächstenliebe durch die verschiedene Würdigkeit der Empfänger. Sittliche Berechtigung auch des Hasses gegen den unmenschlichen Verbrecher. Weitere Einschränkung des Gebotes der Nächstenliebe durch die natürliche Differenzierung der Menschheit (Familie, Volk, Rasse, Kulturkreis). Undurchführbarkeit der Forderung, die „Menschheit" als solche zu lieben. Sittliche Berechtigung des Nationalitätsprinzips gegenüber verschwommenem Kosmopolitismus. Systematische Entwicklung der fundamentalen ethischen Werte durch die Ethik: Tugend- und Pflichtenlehre. . . . . . . 274—278

c) Aufgabe der spekulativen Ethik: die Stellung der moralischen Ideen im Weltganzen aufzuzeigen. Die Durchführung dieser Aufgabe führt die Ethik an die Schwelle der Religionsphilosophie . . . . 278—279

3. Die Aesthetik. Natur der ästhetischen Gefühle. Die Aesthetik als Wissenschaft von den Bedingungen des Schönen. Sie sind nicht aus dem Begriff des Schönen zu deduzieren. Physische und psychologische Bedingungen. Höhere Bedingung: die Einheit von Idee (geistigem Inhalt), Stoff und Gesetz als Symbol der Einheit der drei Faktoren der Wirklichkeit: Werte, Thatsachen, Prinzipien. Das Ganze der Welt das höchste Kunstwerk . . . . 279—283

Seite

III. Die Religionsphilosophie . . . . 284—288

Ihre Aufgabe: den einheitlichen Grund der drei Faktoren der Wirklichkeit näher zu bestimmen. Prädikate der Allweisheit, Allmacht und Heiligkeit. Persönlichkeit Gottes. — Das Verhältnis Gottes zur Welt. Unmöglichkeit, die Schöpfung zu erklären. Nochmals die menschliche Freiheit. — Die Ziele der Weltregierung nicht *a priori* bestimmbar; Vermutungen darüber sind aus der Betrachtung der Geschichte zu entnehmen. Bedeutung der Geschichte für die Philosophie. Philosophie der Geschichte. Verdienst Hegel's. — Geschichte der Philosophie. Notwendigkeit des Zusammenwirkens historisch-kritischer Forschung und spekulativer Deutung. — Bedeutung der Philosophie. Ihre Notwendigkeit und ihr sittlicher Wert. Die Philosophie eine Lebensmacht. Pflicht des philosophischen Lehrers, sie in diesem Sinne zu lehren und zu leben.

Schluss.

Die Philosophie Weltweisheit 289

Berichtigungen.

S. 31 Z. 11 v. u., statt es lies er.
S. 38 Z. 10 v. u., statt zugegebenes lies gegebenes.
S. 41 Anm. Z. 10 v. o., statt das (Nicht, das) lies dass.
S. 58 Z. 6 v. u., statt Vernunftserkenntnis lies Vernunfterkenntnis.
S. 63 Z. 3/4 v. u., statt Annahme lies Annahmen.
S. 76 obere Hälfte Z. 6 v. u., statt v. lies d.
S. 78 Z. 24 v. o., statt von lies vom.
S. „ Anm. 2 Z. 3, hinter Begriff das Komma fortzulassen.
S. 83 Z. 6 v. o., statt Realitat lies Realität.
S. „ Anm., statt Mikrokosmus III S. 402—406 lies S. 602—606.
S. 85 Anm., statt Bergmannn lies Bergmann.
S. 99 Z. 16 v. u., statt Es lies Er.
S. 110 Z. 9 v. o., statt die lies den.
S. 114 Z. 18 v. u., statt Den lies Denn.
S. 123 Z. 1 v. o., hinter Worten ein Komma zu setzen.
S. 134 Z. 7 u. Z. 20 v. o., statt eingeborene lies angeborene.
S. 139 Z. 14 v. u., statt welche lies welchen.
S. 141 Z. 14 v. u., hinter spekulativ zu einzuschieben.
S. 145 letzte Zeile, statt Sein lies Seins.
S. 149 Z. 11 v. o., statt des lies das.
S. 152 letzte Zeile, hinter enthalten sein einzuschieben.
S. 156 Anm. Z. 16/17, statt allgemeinen und notwendigen lies allgemeine und notwendige.
S. 172 Z. 20 v. u., statt Dann lies Denn.
S. 173 letzte Zeile, statt M lies N.
S. 178 Z. 5 v. o., statt entspringender lies entspringenden.
S. 207 Z. 8 v. u., statt den lies die.
S. 247 Z. 10 v. o., statt auschaulich lies anschaulich.

Einleitung.

Der Mensch ist ein geborener und unverbesserlicher Dogmatist. Dem Bewusstsein des naiven Menschen erscheint die Welt, die sich anschaulich vor ihm ausbreitet, durchaus als erkennbar. Mögen auch zwischen und hinter den Dingen allerhand rätselhafte Kräfte ihr Wesen treiben; die Dinge meint er doch richtig, d. h. so wie sie wirklich sind, zu erkennen. Und haben Reflexionen über das Erkennen, aus mancherlei Erfahrungen von Irrtümern und Sinnestäuschungen entstehend, zu der Erkenntnis der Subjektivität des Denkens und damit zu der zweifelnden Frage geführt, ob nicht vielleicht die Dinge ganz anders seien, als wir sie gemäss den Gesetzen unserer Vernunft denken, so behauptet sich in diesem Zweifel selbst wieder das unausrottbare dogmatische Vorurteil von der Gültigkeit des Denkens für die Wirklichkeit, stellt sich im Zweifel selbst der Dogmatismus der Vernunft wieder her. Denn an den Zweifel selbst, der ja auch ein Denken ist, wagt sich die Frage des Zweifels: ob nicht vielleicht die Wirklichkeit ganz anders sei, als das zweifelnde Denken annimmt, ob das Erkennen nicht vielleicht in Wirklichkeit ganz sicher, der Zweifel an seiner Gültigkeit aber nur eine subjektiv-zweifelhafte Einbildung sei, nicht wieder heran — obwohl sie hier berechtigter wäre, als dort. Wer da glaubt, an der objektiven Gültigkeit der Vernunft zweifeln zu müssen, ist von der Berechtigung seines Zweifels, d. h. davon, dass derselbe für die Vernunft zutrifft, überzeugt. Und doch beziehen sich die Annahmen, die hier über das Erkennen und sein Verhältnis zu den Objekten gemacht werden, genau so auf eine von ihnen selbst unabhängige Wirklichkeit, als die metaphysischen Annahmen über transcendente Objekte.

Descartes hätte daher in seiner berühmten zweiten Meditation dem Argument, dass mein Denken, also selbst mein Zweifeln, mein Sein beweise, auch das andere hinzufügen können, dass mein Zweifeln die Gültigkeit meines Denkens darthue, da sie im Zweifel stets vorausgesetzt werde. — Nun ist das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit des Denknotwendigen die Voraussetzung, auf der alle Metaphysik beruht und deren schlechthinnige Berechtigung von den Gegnern derselben bestritten wird. Die Wahrnehmung nun, dass selbst im Zweifel das Zutrauen zur Vernunft sich behauptet, fordert zu dem Versuche auf, die die Metaphysik bekämpfenden und verneinenden skeptisch-kritischen Standpunkte daraufhin zu untersuchen, ob sie nicht selbst, und in welchem Umfange, von diesem dogmatisch-metaphysischen Vorurteil zu ihrer eigenen Begründung und Rechtfertigung Gebrauch machen. Sollte es sich dabei zeigen, dass die Gegner der Metaphysik selbst (was Kant von den Indifferentisten behauptet), „wofern sie nur überall etwas denken, unvermeidlich in metaphysische Behauptungen zurückfallen“ [1], so würde damit die Nichtigkeit der gegen die Metaphysik wegen ihres „dogmatischen Vorurteils“ gerichteten Angriffe allerdings bewiesen sein. Diese Untersuchung soll in dem ersten Teile dieses Buches geführt werden. Ich bediene mich dabei einer sehr einfachen Methode. Ich analysiere die Behauptungen der anti-metaphysischen Standpunkte und entwickle ihre Konsequenzen, um die letzten Voraussetzungen, auf denen sie beruhen, zu gewinnen. Diese untersuche ich dann auf ihren dogmatisch-metaphysischen Gehalt hin. Die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer derartigen nach systematischen Gesichtspunkten angestellten Untersuchung wird man nicht anfechten können. Die metaphysikfeindlichen Erkenntnistheoretiker haben lange genug das Vorrecht

---

[1] Kr. d. r. V. Vorr. z. 1. Aufl. Kehrb. S. 5. Erdm. S. 585. Ich bemerke gleich an dieser Stelle, dass ich die Kr. d. r. V. nach den verbreitetsten Ausgaben von Kehrbach und B. Erdmann zitiere. Wer andere Ausgaben benutzt und es vorzieht, Kantische Sätze in den ihm durch langen Gebrauch vertrauteren Ausgaben nachzulesen, findet in Kehrbach's Ausgabe die Paginierung beider Original-Ausgaben sowohl, als die der Ausgaben von Hartenstein, Rosenkranz und Kirchmann angegeben. Auch Erdmann giebt die Originalpaginierung an; nach ihm kann die Adickes'sche Ausgabe, die sie gleichfalls giebt, leicht verglichen werden.

gehabt, die Metaphysik mit kritischen Fragen nach ihrem Creditiv zu behelligen; es ist daher nur billig, dass sie sich nunmehr gefallen lassen, dass man auch ihren Standpunkt einmal unter die kritische Lupe nimmt und untersucht, ob denn ihre eigenen Grundlagen gegenüber denen der Metaphysik so unerschütterlich und so vorurteilslos sind, wie sie behaupten.

Dem umfassenden Plan dieser Arbeit — die nicht die Prüfung einzelner individueller Systeme, sondern eine kritische Untersuchung der allgemeinen, in den Systemen zum Ausdruck gelangenden Standpunkte sich zum Ziel setzt — gemäss sollen aber in diesem ersten Teile die anti-metaphysischen Richtungen nur im Allgemeinen, d. h. nach ihrer allgemeinen charakteristischen Grundtendenz abgehandelt werden, ohne dass auf die besondere Ausprägung, welche die individuellen Vertreter derselben ihnen in ihren Werken gegeben haben, näher eingegangen wird. Ich habe daher, soweit es irgend möglich war, davon Abstand genommen, Namen und Werke anzuführen und gegen bestimmte Werke zu polemisieren. Der dritte Teil meines Werkes wird das nachholen und nach einer Kritik des Kantischen Kritizismus eine kritische Untersuchung der Hauptwerke der bedeutendsten gegenwärtigen Vertreter der Erkenntniskritik bringen, um die im ersten Teil erarbeiteten Resultate an der Beurteilung dieser individuellen Standpunkte zu bewähren. So sollen denn in dem nachfolgenden ersten Teile die an sich möglichen antimetaphysischen Standpunkte, der Skeptizismus in seinen verschiedenen Arten, der Kritizismus und der Transcendentalismus, Revue passieren und auf metaphysische Contrebande hin untersucht, und im Anschluss daran auch die theologischen Argumente gegen die Autorität der Vernunft kurz besprochen werden.

An diese Untersuchung schliesst sich aber ein zweiter, positiver Teil, der eine Art Encyklopädie der Philosophie vom dogmatischen Standpunkt aus giebt, d. h. die Grundzüge eines philosophischen Systems, wie es sich unter der Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Denknotwendigen gestaltet, entwirft. Ich versuche dabei zu zeigen, dass die dogmatische Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Denknotwendigen durchaus nicht gleichbedeutend ist mit einer spekulativen Konstruktion der gesamten Wirklichkeit aus reiner Vernunft;

dass vielmehr auch der, welcher die unbedingte Autorität der Vernunft anerkennt, keineswegs zu behaupten braucht, dass sie die einzige Autorität und Erkenntnisquelle sei. Dass es neben der Vernunft noch andere — von ihr selbst als solche ausgezeichnete — Erkenntnisquellen giebt, welche ihr zwar nicht in dem Sinne Schranken setzen, als hörte ihre Gültigkeit irgendwo auf, wohl aber in dem anderen, dass sie nicht Alles aus sich allein und ohne Rest erkennen kann: das ist die andere Seite meiner Überzeugungen, welche ich mit gleichem Nachdruck geltend machen möchte. Um diesen Punkt festzustellen, habe ich auch eingehendere Erörterungen verschiedener Probleme der allgemeinen Philosophie nicht gescheut. Ein eigentliches System der Philosophie zu liefern lag aber nicht in meiner Absicht; es auf der Grundlage, die hier gegeben wird, auszuführen, wird die Aufgabe sein, welcher ich mich nach Beendigung des gegenwärtigen Werkes widmen werde. Die Grundzüge meines Systems aber schon hier zu entwerfen, dazu bewog mich, ausser der so eben angegebenen Absicht, noch die Erwägung, dass es für das Verständnis der Darlegungen des ersten Teiles, besonders aber der Untersuchung der gegnerischen Systeme, welche den dritten Teil meines Buches bilden wird, dienlich sein möchte, wenn der Standpunkt, auf dem ich selbst stehe, und von dem aus ich die Gegner bekämpfe, wenigstens seinen Grundzügen nach sogleich deutlich bezeichnet wird. Endlich schien es mir auch ein Gebot der Courtoisie zu sein, nicht nur den Rezensenten zu spielen, sondern auch den eigenen Standpunkt der Kritik der Gegner auszusetzen. Es handelt sich um eine Reihe von Zweikämpfen mit hochachtungswerten Gegnern, und da gestatten es die Regeln des ritterlichen Zweikampfes nicht, den Gegner anzugreifen, ohne ihm zugleich die eigene Brust zu Hieb und Stich darzubieten.

Wie ich selbst aber in aller Polemik nur die Sache im Auge gehabt habe, so gebe ich mich auch der festen Hoffnung hin, dass die Gegner meines Standpunktes den sachlichen Charakter meiner Polemik anerkennen werden, und ich nicht nötig haben werde, mit Hume (Abh. über d. menschl. Natur Bch. I, Th. IV, Abschn. 7) zu sagen: „Ich habe meine Missbilligung ihrer Systeme ausgesprochen; kann ich mich daher wundern, dass sie das meinige und meine Person mit ihrem Hass verfolgen?“

Erster Teil.

Metaphysik und Erkenntniskritik.

A. Der Skeptizismus.

I. Der unbedingte Skeptizismus.

Die Prüfung der die Möglichkeit der Metaphysik leugnenden Standpunkte beginne ich mit der Untersuchung des extremsten von ihnen, des bedingungslosen Skeptizismus. Ich darf kaum hoffen, für diese einem die Wahrheit selbst leugnenden Skeptizismus gewidmeten Betrachtungen viel Interesse auf Seiten des Lesers zu erwarten. Das Unsinnige des in Rede stehenden Standpunktes ist so offenkundig, dass er eine ausführliche Widerlegung nicht zu verdienen scheint. Wenn ich dennoch die Aufmerksamkeit des Lesers für die nachfolgenden Untersuchungen erbitte, so geschieht es nicht sowohl in der Meinung, dass die Widerlegung eines Standpunktes, zu dem kein vernünftiger Mensch sich jemals im Ernst bekennen wird, etwas sehr Wichtiges sei, als vielmehr deshalb, weil ich aus der Untersuchung desselben eine Anzahl Gesichtspunkte zu gewinnen gedenke, die für die Beurteilung der später zu besprechenden Standpunkte, deren Unrichtigkeit nicht so auf der Hand liegt, sich von Nutzen erweisen werden.

1. Die Leugnung aller Wahrheit, welche der unbedingte Skeptizismus sich zum Prinzip setzt, kann nur den Sinn haben, dass er sich weigert, die Autorität der Denkgesetze, nach denen wir Wahrheit von Meinung und Irrtum unterscheiden, anzuerkennen, dass er sich also nicht für verpflichtet hält, irgend etwas Denknotwendiges für wahr zu halten. Die objektive Gültigkeit des Denknotwendigen kommt für den extremen Skeptizismus eigentlich gar nicht in Betracht. Wer die Frage nach der objektiven Gültigkeit des Denkens aufwirft, räumt in subjektiver Hinsicht einen Unterschied zwischen wahrem, d. i. denknotwendigem Wissen, blossem Meinen und Irrtum, d. i. wider-

spruchsvollem Denken, ein. Er bezweifelt nur den objektiven Wert dieser Denkbestimmungen für die Welt der Dinge, für das vom Denken unabhängige Sein. Für den radikalen Skeptizismus kann dieses Problem im Grunde gar nicht existieren. Gegen die Zumutung, zu ihm Stellung zu nehmen, würde der radikale Skeptiker mit Recht einwenden, dass die Frage, ob Dinge sind und ob Gedanken ihnen entsprechen können, ebenso wie die Behauptung, dass Gedanken, die mit den Dingen übereinstimmen, wahr seien, schon in Gemässheit der allgemeinen Grundsätze des Denkens über Möglichkeit, Unmöglichkeit und Notwendigkeit, deren Gültigkeit er eben bestreite, aufgestellt seien. Diese Fragen darf der absolute Skeptizismus daher gar nicht aufwerfen, von dem Unterschiede zwischen subjektiv und objektiv darf er gar nicht reden, sondern nur von dem zwischen Denknotwendigem, Gewissem, und blosser Meinung oder Ungewissem, und auch von diesem nur, um ihn zu bestreiten.

Der Leugnung aller Wahrheit, d. h. der Behauptung, dass es gar keine Wahrheit gebe, kann man nun mit dem bekannten Argument entgegentreten, dass dann auch diese Behauptung selbst eine blosse Meinung sei, der Skeptizismus also mit der Behauptung ihrer Richtigkeit sich selbst widerspreche. Es würde dem Skeptizismus nichts helfen, wenn er, seinem Prinzip getreu, auch die Wahrheit seines eigenen Satzes leugnen wollte. Zwar dem Argument, dass er, wenn er sich selbst als ungewiss hinstelle, sich ebenso aufgebe, wie er den Dogmatismus seiner Ungewissheit wegen aufgiebt, würde er zunächst ein Doppeltes entgegenstellen können: einmal, dass eben daraus, dass auch er selbst zweifelhaft sei, aufs Neue und erst recht wieder der Triumph der skeptischen Meinung, dass Alles zweifelhaft sei, resultiere — und zweitens, dass er eben dies, dass er sich damit selbst aufgebe, wiederum leugne, da der Satz des Widerspruchs, nach dem dies der Fall sein soll, für ihn eben keine Gültigkeit habe. Aber auf den ersten Einwand würden wir erwidern, dass schon in der Konsequenz, mit der, weil Alles zweifelhaft sei, auch der eigene Standpunkt für zweifelhaft erklärt werde, eine Anerkennung der Autorität des Denkens, welches diese Konsequenz fordert, liege, und dass der angebliche Triumph des Skeptizismus, da er aus der Ungewissheit des Skeptizismus selbst die Rechtfertigung desselben herleitet, also eine auf logische Folgerungen

gestützte Behauptung ist, vielmehr der Selbstmord desselben sei. So oft nun der Skeptizismus das Spiel des Sichselbstverleugnens, mit der Absicht, sich durch diese Selbstverleugnung neu zu erzeugen, wiederholen wollte, so oft würden wir auch mit diesem Gegenargumente kommen, das wir selbst dann noch wieder geltend machen würden, wenn er gerade aus der Endlosigkeit dieses Fliehens und Verfolgens den Triumph seiner Sache folgern wollte. Dieselbe Argumentation schlägt aber auch den zweiten Einwand des Skeptikers. Das Festhalten an dem Prinzip des Leugnens aus Gründen der Konsequenz, das zum Leugnen der Wahrheit des eigenen Standpunktes trieb, ist es auch, welches der Behauptung, dass hierin ein Aufgeben des Standpunktes liege, wiederum dasselbe Prinzip des Leugnens entgegensetzen lässt. Und wenn dabei geltend gemacht wird, dass das Prinzip des Widerspruchs für den Skeptiker nicht verbindlich sei, so ist auch das eine aus der Konsequenz des Skeptizismus nach eben diesem Prinzip sich ergebende, den Bedingungen des Denkens gemässe Behauptung.

2. Der Unmöglichkeit, sich solchen Einwürfen gegenüber halten zu können, sich wohl bewusst, vermeidet es nun aber der Skeptizismus, seinen Standpunkt in Form einer Behauptung, wie sie die Leugnung aller Wahrheit enthält, aufzustellen. Er zieht es vor, den Zweifel an aller Wahrheit nicht als ein Urteil, sondern als einen Zustand hinzustellen, dessen Berechtigung oder Nichtberechtigung überhaupt zu diskutieren er sich weigert, allen Argumentationen immer aufs Neue wieder sein stereotypes: Ich bezweifle es, entgegenstellend. So giebt sich der Skeptizismus als einen durch nichts zu erschütternden seelischen Zustand, eine Gemütsverfassung, ein Benehmen, eine willkürlich gewählte und eigensinnig festgehaltene Haltung, kurz eine Laune. Da er dies ist, so könnte man den Skeptiker ruhig sich selbst überlassen und ihm erklären, man wolle abwarten, bis er seine Laune ändere und anderen Sinnes werde. Die Möglichkeit einer solchen Aenderung könnte der Skeptiker nicht bestreiten; seiner Erklärung, dass sie nie eintreten werde, weil er seine Haltung nicht ändern wolle, würden wir wieder den Entschluss entgegensetzen, abzuwarten, bis dieser eigensinnige Wille sich ändere, und so fort. Es lässt sich aber auch in streng logischer Weise zeigen, dass selbst diese Form des extremen Skeptizismus, die in

ihrer capriciösen Willkür aller Argumente zu spotten scheint, die Unterscheidung von Wahr und Nicht-Wahr, die sie nicht anerkennt, thatsächlich macht und machen muss. Mag der Skeptiker immerhin selbst dem Denknotwendigen seinen eigensinnigen Zweifel entgegensetzen; um seinen Zweifel überhaupt aufstellen zu können, d. h. um überhaupt etwas bezweifeln zu können, müsste er doch dies Eine voraussetzen, dass es die Einbildung einer Wahrheit gebe. Denn wären wir nicht so eingerichtet, dass manche Gedanken um ihrer Evidenz willen uns als wahr vorkommen, so würde auch der Zweifel nie auftauchen. Unser Denken würde dann thatsächlich unsicher sein, aber da uns der Gedanke, dass etwas wahr oder gewiss sei, gar nicht kommen würde, so würde auch der andere, dass etwas ungewiss sei, sich ebenso wenig einstellen.

Denken freilich würde man das, was wir produzierten, wenn wir in dieser Weise dächten, kaum nennen können; es würde ein völlig gedankenloses Erfahren oder Empfinden sein. Wir würden die Gedanken empfinden, wie wir jetzt einen Lichtreiz oder einen Ton empfinden. Sobald wir denken, machen sich auch in unserem Denken die alles Denken beherrschenden Wertunterschiede des Gewissen, des Möglichen und des Unmöglichen geltend, ohne welche das Denken nun einmal nicht Denken sein kann. Mindestens die Illusion der Wahrheit müsste also der Skeptiker in jedem Falle voraussetzen. Bis zur Anerkennung derselben lässt er sich auch ohne grosse Schwierigkeit treiben, aber nur, um um so nachdrücklicher alle weiteren Folgerungen daraus durch die Erklärung abzuwehren, dass er eben bezweifle, dass ein wirklicher Wertunterschied zwischen dem angeblich Denknotwendigen und dem bloss Eingebildeten bestehe; das angeblich Denknotwendige sei genau so eingebildet und genau so zweifelhaft, wie das Nichtnotwendige. Aber damit, dass der Skeptiker zugiebt, dass wir die Illusion der Wahrheit haben, dass uns einiges als Wahrheit vorkommt, giebt er zu, dass uns die Wahrheit anders vorkommt, als das Zweifelhafte, das Unsichere, das er an die Stelle der Wahrheit setzen will. Den Zustand des Zweifelns unterscheidet also auch er von dem Zustande des Fürwahrhaltens, und er muss das thun, um seinen Zweifel als Zweifel der Einbildung der Wahrheit entgegensetzen zu können. Dies aber ist eine Unterscheidung,

welche nur durch das Denken getroffen werden kann, welches den Gesetzen seiner Natur zufolge das Gewisse von dem Ungewissen trennt. Wer seinen Zweifel als Zweifel hinstellt, charakterisiert ihn als Zweifel, d. h. bestimmt seinen Erkenntnis- oder Denkwert nach den Graden der Gewissheit, welche das Denken unterscheidet und festsetzt. Er erkennt also diese Bestimmungen und den vom Denken gesetzten Unterschied zwischen dem Fürwahrhalten und dem Zweifeln an. Dass der Zweifel eben nur Zweifel und nicht Gewissheit sei, kann auch der Skeptiker nicht bezweifeln. Die Anerkennung der Richtigkeit dieses Unterschieds beruht aber auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs, nach dem eben der Zweifel Zweifel und die Gewissheit Gewissheit, beide aber nicht ihr Gegenteil sind.

Wollte aber der Skeptizismus in wahnsinnig-eigensinnigem Festhalten an sich selbst auch diesen Unterschied bezweifeln, so müssten wir, ähnlich wie oben, wieder behaupten, dass das Bezweifeln dieses Unterschiedes eben ein Zweifeln, kein Fürgewisshalten, kein Leugnen oder Behaupten sei, und so fort, — und würden ferner in der Konsequenz, mit der das Prinzip selbst über sich selbst hinaus befolgt wird, die Anerkennung einer Forderung sehen, welche das Denken stellt. In ähnlicher Weise liesse sich dem Skeptiker noch manches weitere, die Autorität des Denkens erweisende Zugeständnis entreissen. Dass grün (der Eindruck des Grünen) nicht rot ist, kann doch auch der Skeptiker nicht leugnen, und den Satz: grün ist nicht rot, der diesen Unterschied ausspricht, muss er demzufolge als wahr anerkennen. Wollte er ihn bezweifeln, so würde er doch nur die Richtigkeit der Unterscheidung, welche wir zwischen den beiden Inhalten machten, bezweifeln; dass wir aber überhaupt eine Unterscheidung machten, also die Inhalte, wenn sie uns verschieden vorkamen, auch für uns verschieden waren, würde er eben zugestehen — und dies allein sagt ja der Satz: grün ist nicht rot, unmittelbar aus. Auch die Richtigkeit des Satzes, dass ich bin, könnte er, wie Descartes gezeigt hat, nicht bezweifeln, ebensowenig wie dies, dass er zweifle, wenn er zweifelt.

3. Der Zustand des absoluten Nichtwissens, den der unbedingte Skeptizismus behauptet, findet also nach dem Obigen thatsächlich nur dann statt, wenn wir eben garnichts denken.

Alsdann befinden wir uns allerdings in dem Zustande absoluten Nichtwissens, sind wir Agnostiker in des Wortes verwegenster Bedeutung. In diesem Zustande ist es uns aber nicht einmal möglich, zu zweifeln. Sobald wir aber anfangen, überhaupt etwas zu denken, so bethätigen sich in unserm Denken die alles Denken beherrschenden, das Wesen des Denkens konstituierenden Denknormen, die selbst im zweifelnden Denken des Skeptikers noch ihr Recht behaupten und folglich durch den Zweifel nicht aus der Welt zu schaffen sind. Daher bedeutet selbst das Zweifeln und die Behauptung, dass man an Allem zweifeln müsse, eine Anerkennung der Autorität des Denkens. Noch mehr ist das natürlich der Fall, wenn der Skeptiker seinen eigenen Skeptizismus begründen, durch Gründe stützen will, wenn er, mit Kant zu reden, „durch Vernunft beweisen will, dass es keine Vernunft giebt."[1] Er fällt dann unweigerlich in dogmatische Behauptungen zurück. Schreibt er gar Bücher, um andere von der Richtigkeit seiner Ansichten zu überzeugen, setzt er also bei anderen die Denkgesetze, auf Grund deren seine Argumente für die Ungültigkeit derselben Überzeugung bewirken sollen, voraus, so liefert er sich mit gebundenen Händen seinen Gegnern aus. Somit gleicht der unbedingte Skeptizismus einem Heere, das nicht losschlagen, ja nicht einmal sich aufstellen kann, ohne sich selbst zu vernichten. Dem wahren Skeptiker bleibt nichts übrig, als nach dem Beispiel Bodhidharma's, des buddhistischen Heiligen, sich mit untergeschlagenen Beinen stumm hinzusetzen und eine Mauer anzustarren, was Bodhidharma mit bemerkenswerter Ausdauer neun Jahre hindurch that. Sobald er den Mund aufthut, ist er verloren. Man kann einen solchen Gegner wohl füglich seinen eigenen Schrullen überlassen.

[1] Krit. d. pr. V. Vorr. Orig. S. XXIII, Kehrb. S. 11.

II. Der bedingte Skeptizismus.

Er unterscheidet sich vom unbedingten Skeptizismus dadurch, dass er einen Unterschied zwischen evidentem Wissen und blossem Meinen anerkennt. Unser Denken wird durch die ihm eigentümlichen Prinzipien beherrscht; nach ihnen haben wir ein Recht, zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden. Kein Denkender kann sich dem entziehen. Nur ob das Denken auch über sich selbst hinaus gültig ist, ob der Gedanke, den das Denken denkt, und der für es wahr oder falsch ist, auch für das, was er nicht ist — das Objekt der Vorstellung — gültig ist, das ist es, was der bedingte Skeptizismus in Zweifel zieht. Die subjektive Gültigkeit des Denkens wird anerkannt, seine objektive Gültigkeit bezweifelt. Auf der gemeinsamen Grundlage des Subjektivismus lassen sich aber zwei verschiedene Arten dieses Standpunktes unterscheiden. In der allgemeinen Natur der Erkenntnis als Erkenntnis, die als solche nicht das Objekt der Erkenntnis selbst ist, sucht die eine den Grund ihrer Subjektivität und Unsicherheit; die besonderen Formen und Gesetze unseres menschlichen Denkens, also die Struktur, die Modalität desselben, macht die andere dafür verantwortlich, dass die Gültigkeit des Denkens für das Sein zweifelhaft, die durch es vermittelte Erkenntnis also nur subjektiv ist. Die erste Ansicht ergiebt den Idealismus, die zweite den Standpunkt, den wir, um ihn von dem ersten zu unterscheiden, speziell Subjektivismus nennen wollen. Wir untersuchen sie beide nach einander.

1. Der Idealismus (Repräsentalismus).

Es ist eine Form des Idealismus möglich, die selbst metaphysisch ist. Weist jemand mit überzeugenden Gründen nach,

dass alles Sein Bewusstsein ist, dass es ein anderes als geistiges Sein gar nicht giebt, so spricht er damit ein Urteil über das Sein aus, welches die Gültigkeit des Denkens für das Sein schon voraussetzt. Diese Ansicht über die Natur des Seins ist dogmatisch und hat mit dem Skeptizismus nichts zu thun. Ihre Wahrheit oder Falschheit haben wir hier nicht zu prüfen. Ist sie wahr, so ist das Denken allerdings auf das Bewusstsein eingeschränkt, aber nicht deshalb, weil es subjektiv ist und seine Kompetenz jenseits des Bewusstseins erlischt, sondern weil jenseits des Bewusstseins gar nichts mehr ist. Wo gar nichts mehr ist, da hat natürlich auch das Denken sein Recht verloren, ausser dass es das Nichts als Nichts und damit richtig erkennt. Das Denken ist es dann aber, das kraft seiner unbedingten Autorität feststellt, dass alles Sein im Bewusstsein enthalten, jenseits desselben nichts ist.

Der Idealismus, der die Aequipollenz der Begriffe Sein und Bewusstsein behauptet, kann wiederum zwei verschiedene Formen annehmen. Er bedeutet zunächst nur, dass alles, was ist, für sich ist und nur, indem es für sich ist, ist. Indem es für sich ist, ist es aber nicht nur für ein anderes als Vorstellung im Bewusstsein desselben. Letztere Behauptung bildet den Inhalt der zweiten Form des Idealismus. Alles Sein ist ein vorgestelltes Sein, Vorstellung für ein — nämlich (wie es konsequenterweise allein heissen kann) mein — Bewusstsein. Die Welt ist meine Vorstellung, ist Inhalt meines Bewusstseins. Auch dieser Idealismus ist dogmatisch; der Beweis für seine Richtigkeit — falls er sich führen lässt — würde durchaus auf der Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Denkens beruhen. Auch wenn ich mich zu diesem Standpunkte bekenne, kann ich nicht von einer Beschränkung des Denkens auf mein Bewusstsein sprechen und darf eben so wenig die Inhalte meines Bewusstseins Erscheinungen nennen. Die Welt hätte, wie Liebmann richtig bemerkt[1], ein Recht, sich diesen Titel zu verbitten. Die Frage nach der sachlichen Richtigkeit dieses Standpunktes wird sich, obwohl sie nicht eigentlich innerhalb der Sphäre liegt, in welcher sich diese Untersuchungen bewegen, doch im Verlauf der letzteren aus Gründen, deren Rechtfertigung in ihnen selbst liegt, nicht ganz umgehen lassen: hier, am Ausgangspunkte der Untersuchung

[1] Kant und die Epigonen S. 27.

kommt aber jedenfalls nur der Unterschied desselben von dem in diesem Kapitel bekämpften skeptischen Idealismus in Betracht. Der letztere behauptet nicht, dass alles Sein vorgestelltes Sein ist, sondern behauptet umgekehrt, dass das vorgestellte Sein kein reales Sein ist, und gründet darauf seinen Zweifel an der Übereinstimmung des vorgestellten Seins mit dem Sein an sich. Das vorgestellte Sein ist nach ihm das einzige, welches das Bewusstsein erkennen kann, es reicht aber nicht an das wirkliche Sein heran, und so bleibt das letztere ewig unerkennbar. Lautet der Satz des solipsistischen Idealismus: Alles Sein ist ein vorgestelltes Sein, so lautet der des skeptischen Idealismus: Alles vorgestellte Sein ist nicht das wahre Sein.

Man sieht unschwer, dass die Behauptung des skeptischen Idealismus, dass, weil die Vorstellung nie an ihr Objekt herankomme, ihre Übereinstimmung mit dem letztern stets zweifelhaft bleiben müsse, auch innerhalb sogar des solipsistischen Idealismus sich wiederholen lässt, insofern die Bewusstseinsinhalte selbst ja zum Gegenstand von Vorstellungen gemacht werden können und nun die Übereinstimmung der letzteren mit ihren Objekten in Zweifel gezogen werden kann — eine Bemerkung, die sich im Verlaufe der Untersuchung als wichtig erweisen wird, hier aber nur dazu dienen soll, den skeptischen Idealismus von allen anderen Arten des Idealismus zu unterscheiden.

Der skeptische Idealismus geht also von der Entgegensetzung des Seins und des Bewusstseins aus. Aus diesem Gegensatze folgert er, dass die Erkenntnis als ein subjektiver Bewustseinsvorgang nie das ihr gegenüberstehende Sein erreichen könne, sondern immer jenseits desselben in ihrer eigenen subjektiven Sphäre bleiben müsse. Das der Erkenntnis gegenüberstehende Sein an sich muss daher notwendig ewig unerkannt bleiben. Denn wäre es erkannt, so wäre es nicht mehr das Sein (Ding) an sich, sondern eben vorgestelltes Sein oder Ding. In ihrem Bestreben, sich des Dinges an sich zu bemächtigen, verschlingt die Erkenntnis dasselbe gleichsam, um es dann als Vorstellung wieder zu erzeugen; aber das so wieder erzeugte Ding ist ein anderes, als das Ding an sich, dem doch die ganze Bemühung galt. Wie so das Denken immer von Neuem das Ding an sich zu haschen versucht, dieses aber ihm immer wieder unter den Händen zerrinnt und hinter dem in Vorstellung verwandelten

Ding an sich immer wieder ein neues gespenstisches Ding an sich aus der Tiefe auftaucht, zeigen die qualvollen Bemühungen Fichte's, den „unbegreiflichen Anstoss" aus dem Ich zu deduzieren, in sehr instruktiver Weise.[1]

Wenden wir uns nun zur Prüfung dieses skeptischen Idealismus.[2]

1. Wir wollen zunächst, um ihn auf seine metaphysische Unschuld hin zu prüfen, einige Konsequenzen, die sich aus seinen Voraussetzungen ergeben, entwickeln. Es kann natürlich nicht meine Absicht sein, den Satz, dass die Erkenntnis nicht ihr Gegenstand sei, zu bestreiten. Schon in dem Begriff der Erkenntnis liegt ja, dass sie nicht zugleich der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, selbst ist. Erkenntnis ist natürlich nur der Gedanke, den das Subjekt von dem Gegenstande hat, und dieser hat nur im Bewusstsein des Subjekts seine Stelle. In diesem Sinne ist die Subjektivität aller Erkenntnis durchaus zuzugeben und wohl auch noch niemals bestritten worden. Ich kann nicht mit meiner Erkenntnis aus mir heraus und in die Dinge hinein; die Erkenntnis bleibt immer ausserhalb ihres Gegenstandes. Aber wenn das richtig ist, so gilt es auch von dem Verhältnis einer Vorstellung zur andern. Auch der Gedanke, durch den das Subjekt auf eine Vorstellung in ihm reflektiert, ist nicht diese letztere selbst, sondern ewig ausser ihr. Wäre nun die objektive Gültig-

---

[1] Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre W. W. I S. 83 f., insbes. die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen § 5.

[2] Ich gestehe indes, dass ich um einen passenden Terminus zur Bezeichnung desselben einigermassen in Verlegenheit bin. Der Name Idealismus, der sein Wesen eigentlich am besten bezeichnet, da er ja alles Sein in Idee auflöst, wird zur Bezeichnung mehrerer von einander sehr verschiedener Standpunkte gebraucht. Phänomenalismus ist ein Terminus, der auch zur Bezeichnung eines Standpunktes, welcher nur die sinnliche Wahrnehmung äusserer Dinge subjektiv sein lässt, dienen kann. Relativismus wäre insofern passend, als ja das Sein nur in seiner Relation zum Erkennen erkannt werden soll. Der Ausdruck bedeutet aber auch, dass unser Denken in sich relativ ist und deshalb das Absolute nicht erkennen kann (Spencer). Den Begriff Subjektivismus habe ich mir selbst zur Bezeichnung des nachfolgenden Standpunktes reserviert. Imaginismus und Illusionismus gemahnen zu sehr an den internen Unterschied von Denken und Einbildung. Will man Idealismus nicht, so schlage ich den Ausdruck Repräsentalismus, der die Behauptung: Sein = Vorstellung ausdrückt, vor.

keit aller Erkenntnis, weil sie sich nicht mit ihrem Gegenstand identifizieren kann, zweifelhaft, so müsste dies auch von der Erkenntnis, durch die das Subjekt über seine eigenen Bewusstseinsinhalte reflektiert, gelten. Dass hier die Inhalte, auf die sich das Denken des Subjekts bezieht, ihm nicht von aussen gegeben, sondern von ihm selbst hervorgebracht werden, ändert daran nichts. Nachdem sie nun erzeugt sind, stehen sie dem Denken, welches sich ihrer zu bemächtigen sucht, genau so gegenüber, wie die Dinge „ausserhalb“ des Bewusstseins. — Es hilft nichts, einzuwenden, dass das Subjekt hier, weil beide, die Vorstellung (*A*) und die Erkenntnis der Vorstellung (*a*) in ihm sind, sich der Übereinstimmung beider versichern könne, während ihm das in dem anderen Falle, wo es sich um Gegenstände ausserhalb des Bewusstseins handelt, nicht möglich sei. Dies ist auch, wenn *A* ein Bewusstseinsinhalt ist, nur dann möglich, wenn die Vorstellung, obwohl ausserhalb ihres Gegenstandes stehend, doch für ihn gültig sein kann, sonst nicht. Das Subjekt würde zwar, wenn es die Vorstellung *A* hat, dieser ganz sicher sein, und ebenso der Vorstellung *a*, wenn es sie denkt; dass aber *a* mit *A* übereinstimmt, würde es, sofern es die Vorstellung *a* hat, nicht wissen können, und ebensowenig könnte es dies wissen, sofern es die Vorstellung *A* hat. Denn wenn es *a* denkt, denkt es eben *A* nicht, und ebenso nicht *a*, wenn es *A* denkt. Nur eine Erkenntnis, welche zugleich *A* und *a* enthielte, würde, da sie beide ist, auch die Übereinstimmung beider enthalten können. Eine solche Erkenntnis würde die Vorstellung sein, durch welche das Subjekt *A* und *a* vergleicht. Sie aber würde zwar die Gleichheit der beiden in ihr enthaltenen Inhalte unmittelbar erkennen lassen, nicht aber — worauf doch alles ankommt —, ob die in ihr verglichenen Inhalte *A* und *a* mit den durch sie verglichenen objektiven Inhalten übereinstimmen. Denn sie selbst wäre eine dritte Vorstellung, welche die beiden Inhalte, die ursprüngliche Vorstellung *A* und die über sie reflektierende Vorstellung *a* behufs Vergleichung in sich aufnähme, mithin ebenso ausserhalb beider stände als *a* ausserhalb des *A* stand. So würde denn auch ihre Erkenntnis wieder demselben Zweifel ihrer Subjektivität halber unterliegen. Man sieht, dass, wenn eine Erkenntnis nicht durch sich selbst gewiss sein kann, es überhaupt zu keiner objektiven Erkenntnis kommen kann und man

sich entschliessen muss, alles Denken, sowohl das, welches sich auf die Gegenstände ausserhalb des Bewusstseins, als auch das, welches sich auf Inhalte des Bewusstseins selbst bezieht, für subjektiv-unsicher zu halten.

2. Aus dem Gesagten folgt, dass auch das göttliche Denken, welches namentlich Kant gern dem menschlichen, durch subjektive Bedingungen auf Phänomene eingeschränkten Denken gegenüberstellte, von dieser Subjektivität nicht loskommen könnte. Mag es immerhin in schöpferischer Spontaneität, als „intellektuelle Anschauung“ oder „intuitiver Verstand“ seine Gegenstände durch sein Denken selbst erzeugen, während sie dem menschlichen Denken durch die Rezeptivität der Sinnlichkeit gegeben werden: nachdem sie nun erzeugt sind, könnte doch das göttliche Denken wieder über sie reflektieren, und dieses reflektierende Denken müssten wir doch von dem schaffenden Denken, welches zuerst die Dinge „setzte“, unterscheiden. Wäre nun auch dieses Denken wieder ein Schaffen, so würde durch es ein zweiter Gegenstand a_1 gesetzt werden, der von dem ersten Gegenstand a natürlich verschieden wäre. Die Vorstellung oder vielmehr das Ding a_1 möchte dann vielleicht von einem Beobachter als inhaltlich mit der Vorstellung oder dem Dinge a übereinstimmend anerkannt werden, sie selbst aber würde ein Ding für sich und keine Erkenntnis von a sein. Bedeutet aber die zweite Vorstellung nicht wieder das Setzen eines neuen Dinges, sondern eine wirkliche Vorstellung im Sinne unseres menschlichen Vorstellens, so hat sie, wie sehr sie auch im Übrigen an intuitiver Klarheit der menschlichen überlegen sein mag, doch dies mit ihr gemeinsam, dass sie nicht die Vorstellung a, auf die sie sich bezieht, selbst ist — und somit wäre, wenn Nicht-Identität der Vorstellung mit ihrem Gegenstande Unsicherheit bedeutet, auch sie unsicher.

Man wird nun vielleicht geneigt sein, die ganze Schwierigkeit für das göttliche Denken dadurch zu beseitigen, dass man Gott das reflektierende Denken überhaupt abstreitet und ihm nur das anschauende Denken, welches zugleich ein Produzieren seines Inhalts ist, zuschreibt. Das göttliche Bewusstsein würde dann seinen Inhalt fortwährend neu erschaffen und schaffend schauen, den ganzen unermesslichen Inhalt seines Innern würde es in einer einzigen lebendigen Vorstellung sich vergegenwärtigen.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, zu untersuchen, wie weit eine solche Vorstellungsweise den Voraussetzungen, welche die Theologie über die göttliche Erkenntnis machen zu müssen glaubt, entspricht, wie weit namentlich die Negierung des vergleichenden und beziehenden Denkens mit der Annahme eines Selbstbewusstseins Gottes vereinbar ist. Ich erwähne sie nur, um daran den Nachweis zu knüpfen, dass auch sie die Schwierigkeiten, welche sie zu umgehen strebt, nicht vermeidet. Seine Gegenstände zu erzeugen, ist, in dem Sinne, dass das Denken die Inhalte, welche es denkt, selbst hervorbringt, eine Eigentümlichkeit nicht nur des göttlichen, sondern alles Denkens überhaupt. Auch das menschliche Denkvermögen ist in diesem Sinne ein *intellectus archetypus.* Soll daher mit dem Erzeugen seiner Inhalte dem göttlichen Intellekt ein besonderer Vorzug zugesprochen werden, so kann er nur darin bestehen, dass das göttliche Denken nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge, dingliche Realitäten erzeugt. Hierin aber liegt, dass die durch das Denken Gottes erzeugten Inhalte, wenn sie Dinge sind, mehr als seine Vorstellungen sind. Dinge sind sie nur, wenn sie in sich und für sich sind, denn das bedeutet der Ausdruck Ding. Ich bin ein Ding, meine Vorstellungen aber sind keine Dinge, wenigstens nicht in demselben Sinne, in dem ich ein Ding bin. Sind nun die durch das göttliche Denken gesetzten Dinge es in diesem, von dem Dingsein der Vorstellung unterschiedenen Sinne, so lösen sie sich damit von der Vorstellung Gottes ab und gewinnen ein von derselben unabhängiges Eigendasein. Wie sie das thun und doch zugleich im Bewusstsein Gottes bleiben können, diese vielleicht überhaupt nicht völlig zu lösende metaphysische Frage haben wir wiederum hier nicht zu erörtern. Wohl aber dürfen wir die Frage aufwerfen, welchen Sinn es unter diesen Umständen noch haben könne, die Dinge als göttliche Vorstellungen und zugleich als durch die Vorstellung Gottes geschaffene Dinge zu betrachten. Denn entweder geht die Vorstellung selbst in das Sein des vorgestellten Dinges über, — dann hört sie auf, blosse Vorstellung zu sein — oder sie schafft das letztere durch die in ihr liegende schöpferische Kraft, — dann bleibt sie ausserhalb des geschaffenen Dinges. Sie kann aber nicht zugleich Sein werden und Vorstellung bleiben. So stehen denn auch dem göttlichen Intellekt

Dinge gegenüber, die er nicht selbst ist, in die er, wie immer er sie auch mit seinem Wesen durchdringen und erfüllen möge, doch mit seiner Vorstellung nicht hinein kann, die ewig jenseits derselben bleiben. Für die Richtigkeit seiner Vorstellungen wäre also auch das göttliche Denken auf die unmittelbare, in ihnen selbst liegende Gewissheit angewiesen. Ist diese, weil subjektiv, notwendig trügerisch, so müsste auch Gott selbst an einer Erkenntnis der durch sein Vorstellen geschaffenen Dinge verzweifeln.

Doch hören wir auf, noch länger die widersinnigen Konsequenzen einer Ansicht zu entwickeln, deren Absurdität doch schliesslich klar auf der Hand liegt. Denn was ist das doch für ein sonderbarer Begriff von objektiver Erkenntnis, der hier aufgestellt wird, und dem die Erkenntnis genügen soll!

Eine Erkenntnis, welche die Dinge nicht erkennen — denn dann wäre sie ja von ihnen verschieden —, sondern sie selbst *sein* soll!

Also eine Erkenntnis, die keine Erkenntnis ist. Eine Erkenntnis, die etwas erkennt, gehörte sie auch einem Gotte an, und wäre sie auch das Wahrste, das man sich denken kann, wäre eine falsche Erkenntnis! *Alle* Erkenntnis ist falsch, die falsche Erkenntnis ist es doppelt, erstens weil sie Erkenntnis, und zweitens weil sie falsch ist!

Die Anhänger des skeptischen Idealismus werden uns gestatten müssen, wenigstens *die* Konsequenz ihres wunderlichen Standpunktes zu ziehen, dass wir ihn selbst für falsch erklären, weil er, der ja auch eine Erkenntnis, und zwar nicht nur der gegenwärtigen sondern auch der zukünftigen Erkenntnis zu sein behauptet, nicht die Erkenntnis, die er erkennt, selbst ist. Wollen sie aber für ihre Ansicht objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen, so müssen sie — ähnlich wie oben der absolute Skeptiker — auch zugeben, dass Erkenntnis subjektive Vorstellung und doch objektiv gültig sein kann — oder dass sie nicht wissen, was sie eigentlich meinen.

3. Dass der Standpunkt des skeptischen Idealismus, der die Möglichkeit objektiver Erkenntnis leugnet, der Konsequenz seiner Voraussetzungen zufolge im Grunde allen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum aufhebt, will ich in einer weiteren, an den Unterschied von *Schein* und *Sein* anknüpfenden Betrachtung darzuthun versuchen. Den subjektiven *Schein* von dem realen

Sein (der „Erscheinung") auch nur in subjektiver Hinsicht zu trennen, muss ihm misslingen. Denn was eine Sinnestäuschung, z. B. eine Fata Morgana, von einer Wahrnehmung wirklicher Dinge unterscheidet, würde er nicht zu sagen wissen. Den überredenden Schein einer objektiven Wirklichkeit besitzt die Illusion ja auch; das Urteil, dass der subjektive Eindruck (die Vorstellung) etwas objektiv Reales bedeute, würde aber — dem Standpunkt des skeptischen Idealismus gemäss — in beiden Fällen falsch sein. Da auch der solipsistische Idealismus sich in der gleichen Lage befindet, nicht angeben zu können, worin der Unterschied zwischen Wahrheit und Einbildung besteht, empfiehlt es sich, ihn als den weniger absurden zunächst zu betrachten, um dann die Anwendung auf den skeptischen Idealismus zu machen.

Bekanntlich hat Kant den Vorwürfen gegenüber, dass sein Idealismus alle Dinge in blossen Schein verwandle, darauf hingewiesen[1], dass allerdings „die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, in Wahrheit und Traum einerlei sei", dass aber, was Wahrheit und was Traum sei, nichtsdestoweniger nach den Regeln der Verknüpfung der Gegenstände in der Erfahrung könne ausgemacht werden. So sei es die Erfahrung, d. h. die Erkenntnis der regelmässigen Verknüpfung der Erscheinungen, welche uns den bald rechtläufigen bald rückläufigen Gang der Planeten als subjektiven Schein erkennen und nach eben diesen Gesetzen erklären lasse. Hierzu bemerke ich Folgendes. Erstlich muss jede Ansicht, welche die Phänomenalität der räumlich-sinnlichen Welt behauptet, zugestehen, dass ein eigentlicher Realitätsunterschied zwischen subjektivem Schein und objektiver Wahrnehmung nicht besteht. Eine andere Realität als die, eine Vorstellung in meinem Bewusstsein zu sein, kommt auch der letzteren nicht zu, und diese Realität besitzt der Schein eben auch. Zweitens hindert uns diese Thatsache nicht, trotzdem einen Unterschied zwischen Schein und objektiver Wahrnehmung zu machen, und allerdings bildet der von Kant hervorgehobene gleichmässige Zusammenhang der Erscheinungen nach den beharrlichen Gesetzen der

---

[1] Prolegomena § 13. III. Vergl. auch u. a. Kr. d. r. V. Kehrb. 402. Erdm. 358.

Erfahrung das Kriterium, dessen wir uns bedienen, um den subjektiven Schein von objektiver Wahrheit zu unterscheiden. Was in diesen gesetzmässigen Zusammenhang nicht hineinpasst, dem sprechen wir die Objektivität ab. Das ist der Fall mit Sinnestäuschungen wie z. B. einer Fata Morgana. Es ist mit unserer wissenschaftlichen Ansicht von dem Zusammenhang der Naturerscheinungen nicht vereinbar, dass eine Gegend, in der ich weile, sich plötzlich so völlig verändert, dass sie eine ganz andere wird, um nach einiger Zeit ebenso plötzlich wieder ihre alte Form anzunehmen. Zwar, so lange die Täuschung anhält, wird sie eben den Schein der Realität haben; hinterher aber überzeugt uns die eigensinnige Beharrlichkeit, mit der die frühere Wirklichkeit sich wieder herstellt, dass wir es mit einer subjektiven Einbildung zu thun hatten. Hinter ihr schliessen sich die vorige und die jetzige Wirklichkeit gleichsam zusammen und bilden einen lückenlosen festen Hintergrund, von dem sich der Schein abhebt, dessen Zusammenhang er aber nicht zu durchbrechen vermag. In diesem Unvermögen, die objektive Wirklichkeit zu verändern, ist er den willkürlichen Vorstellungen, die unsere Phantasie freischaffend bildet, gleich, und wird ihnen daher gleichgesetzt. Das gleiche Kriterium gilt auch beim Traum. Auch er besitzt, so lange er anhält, den Schein echter Realität; beim Erwachen erkenne ich, dass z. B. die japanische Landschaft, in der ich mich im Traum befand, keine reale sein konnte. Denn erwachend finde ich mich in meiner Wohnung in Deutschland und war, wie ich bestimmt weiss, vor wenigen Stunden auch darin. Meine Kenntnis des Naturzusammenhanges sagt mir, dass ich unmöglich binnen wenigen Stunden von Deutschland nach Japan und von dort zurückgelangen konnte. Auch hier schliessen sich meine frühere Wahrnehmung und die jetzige zusammen und schalten den zwischen ihnen stehenden Traum als Traum, als subjektiven Schein, aus. Man kann nicht einwerfen, dass ich mich hier irren könne, dass vielleicht das, was ich jetzt, in der Meinung zu wachen, für objektive Wirklichkeit ausgebe, ein Traum, das vermeintliche Traumbild aber reale Wirklichkeit sei. Denn auch wenn, was ich jetzt erlebe, ein Traum ist, bin ich berechtigt, das, was ich von meinem jetzigen Standpunkte aus für einen Traum halte, von meinem augenblicklichen Erleben der Art nach zu unterscheiden. Nicht

darauf kommt es, für diese Frage wenigstens, an, ob wir berechtigt sind, das wache Leben für real und das Traumleben für unreal zu halten, ob nicht vielleicht in Wahrheit das Gegenteil der Fall ist, sondern nur darauf, ob wir berechtigt sind, überhaupt einen Unterschied zwischen beiden zu machen, und diese Frage dürfen wir jedenfalls bejahen.

Auch bei den bleibenden Sinnestäuschungen, wie z. B. der scheinbaren Bahn der Sonne und der Planeten, bewährt sich das Kriterium. Diese Dinge passen in den Naturlauf, wie wir ihn wissenschaftlich erkannt haben, nicht hinein. Die Annahme, dass sich die Sonne so um die Erde bewegt, wie unsere sinnliche Wahrnehmung es uns zeigt, würde mit wissenschaftlich feststehenden Thatsachen streiten; die Natur würde widerspruchsvoll werden. Da nun die entgegengesetzte Annahme, die heliozentrische, diesen Widerspruch vermeidet und obendrein noch die Entstehung des geozentrischen Scheines in plausibelster Weise erklärt, so besinnt sich der Verstand keinen Augenblick, sie für die wahre, die geozentrische aber ihrer überredenden Anschaulichkeit zum Trotze für blossen subjektiven Schein zu erklären.

Wie weit nun die naturwissenschaftliche Auffassung der Welt als eines durch unabänderliche Gesetze beherrschten lückenlosen Kausalzusammenhanges in sich richtig oder verbesserungsbedürftig ist, mag hier ununtersucht bleiben; jedenfalls liefert die Voraussetzung eines objektiven realen Geschehens, zu dem unsere Vorstellungen in abgestuften Beziehungen stehen, die einzige Möglichkeit, überhaupt Schein von realem Sein zu unterscheiden. Der Möglichkeit, diese Unterscheidung zu machen, scheinen wir uns folglich zu berauben, wenn wir auch den Raum zu einer blossen Anschauung, zu einem blossen Bewusstseinsphänomen machen. Welches Recht haben wir auf diesem Standpunkte noch, die elliptische Bahn der Planeten als die wirkliche und unsere Anschauung derselben als die scheinbare hinzustellen? Ein Beobachter, der die Planetenbahnen als elliptische sähe — also einer, der, nach unserer Anschauung, sie von einem ausserhalb unseres ganzen Planetensystems befindlichen Punkte betrachtete, würde sie allerdings anders sehen, als wir; aber unsere Anschauung wäre doch genau so real und objektiv, wie die seine, und wir hätten kein Recht, die letztere als die

wahre, die unsrige aber als Schein zu bezeichnen. Vergeblich würde man jetzt wieder einwenden, dass der Verstand sich genötigt sehe, die heliozentrische Auffassung als in sich übereinstimmend der widerspruchsvollen geozentrischen als die objektiv gültige entgegenzusetzen. Auf dem Boden der Subjektivität aller Anschauungen würde eine derartige Argumentation des Verstandes, eine solche Reflexion über die unmittelbar gegebene Wirklichkeit, keinen Erfolg haben können. Was nützt es, dass der Verstand sagt, so wie wir sie sehen, kann die Welt nicht sein, wenn doch die gesehene Welt eben die reale Welt ist? Die Welt wäre dann eben höchst kompliziert und unverständig, die Planeten bewegten sich in den wunderbarsten Schnörkellinien, im Fall der Fata Morgana würde die anscheinend festgefügte Wirklichkeit A durch eine plötzlich eintretende anders geartete Wirklichkeit unterbrochen und ginge nach einiger Zeit wieder in die Form A zurück. Der Verstand könnte das beklagen; ändern aber würde er es mit allen seinen Lamentationen und Protesten eben so wenig können, als er jetzt durch seine bessere Einsicht die Sinnestäuschung zu ändern vermag. In der That: ohne die Voraussetzung einer objektiven Realität könnte die Unterscheidung zwischen subjektivem Schein und realem Sein nicht gemacht werden, verlören die Ansprüche des Verstandes auf objektive Gültigkeit seiner Vorstellungen allen Sinn und jede Bedeutung.[1] Mag daher immerhin die Philosophie die naturwissenschaftliche Weltanschauung dahin korrigieren, dass sie auch das räumliche Sein und die sinnlich-wahrnehmbare Materie, welche jene als objektiv real betrachtet, in Erscheinungen verwandelt, wozu sie ohne Zweifel berechtigt ist: ein irgendwie beschaffenes objektives Sein muss auch sie stehen lassen, will sie nicht auf alle Unterschiede innerhalb der Erkenntnis verzichten, will sie nicht alle Unterscheidung zwischen Wahrheit und Einbildung, zwischen Sein und Schein aufheben. Jener Umschwung der Planeten, welchen die Naturwissenschaft der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung entgegensetzt, existiert allerdings nicht; er ist nur eine Hypothese, mittelst welcher wir uns die Erscheinungen

[1] Mit Recht macht daher Volkelt (Kant's Erkenntnistheorie Leipz. 1879 S. 29) gegen Kant geltend, dass sich auf der Grundlage des Idealismus über die Realitätsform der Erscheinungswelt gar nichts ausmachen lasse.

zurecht legen. Aber irgend etwas entspricht doch den Bewusstseinsphänomenen, welche die sogen. scheinbare Bahn der Planeten bilden. Ebenso verschwinden die Gegenstände der uns umgebenden räumlich-zeitlichen Welt allerdings wirklich, wenn eine Fata Morgana oder ein Traum sie uns entrückt: aber irgend etwas Objektives bleibt doch und stellt nach dem Verschwinden der Täuschung die altgewohnten Formen der Erscheinungswelt wieder her. Ich untersuche an dieser Stelle nicht, wie eine Erkenntnis dieser an sich seienden Realität, des Dinges an sich, möglich sein könne. Das Ding an sich vorausgesetzt, kann der Grad der Richtigkeit oder Unrichtigkeit unserer Erkenntnis jedenfalls nur das Mass ihrer Übereinstimmung mit demselben bedeuten. Wiederum die Richtigkeit der philosophischen Korrektur des naturwissenschaftlichen Weltbildes vorausgesetzt, würde die philosophische Erkenntnis, welche die intelligibelen Dinge, wie sie an sich sind, erkennt, als die wahrste zu gelten haben, der gegenüber sowohl die naturwissenschaftliche Anschauung als die gewöhnliche Sinnestäuschung als blosser Schein zu betrachten sein würde. Auf Grund unserer philosophischen Einsicht in die Natur der Dinge an sich würden wir aber wieder von den beiden letzteren die naturwissenschaftliche Anschauung — z. B. die heliozentrische Vorstellungsweise — als die wahrere hinstellen, weil sie, im Gegensatz zu der geozentrischen, die zwischen den intelligibelen Dingen bestehenden intelligibelen Verhältnisse wenigstens in analoger Weise wiedergiebt, diese sich in ihr wiederspiegeln. Sie steht also dem Ding an sich gleichsam näher, als die Sinnestäuschung; und um dieses Vorzuges willen ist ihre objektive Wahrheit grösser als die der letzteren. Diese relative Wahrheit, welche wir solchergestalt der naturwissenschaftlichen Anschauung zugestehen, verdankt sie aber dem hohen Masse widerspruchsloser Begreiflichkeit, das sie gewährt, wie andererseits die Widersprüche, die auch sie noch enthält, uns nötigen, ihre Wahrheit nur eine relative zu nennen. Dem Sinnenschein aber müssen wir auch diese Wahrheit abstreiten. Denn er würde, als objektiv-realer Bestandteil in die naturwissenschaftliche Weltanschauung eingefügt, diese widerspruchsvoll machen und somit ihr die rechtliche Grundlage entziehen, auf der ihr Anspruch, ein Abbild der intelligibelen Welt, ein *phaenomenon bene fundatum* zu sein, beruht. Noch weniger

kann er natürlich ein Bestandteil der intelligibelen Welt selbst sein. Da nun sein Inhalt als objektiver Bestandteil der Wirklichkeit in keiner Weise möglich, als subjektive Vorstellung aber mit ihr nicht nur verträglich, sondern aus ihr erklärlich ist, so muss der Schein als subjektiver Schein betrachtet und die objektive Wahrheit ihm abgesprochen werden. — Erlaubt ist es dagegen, die naturwissenschaftliche Weltanschauung, obgleich sie letzten Endes immer nur ein Analogon der Wahrheit ist, der Sinnestäuschung gegenüber als einen unmittelbaren Ausdruck der Natur des Objektiv-Realen selbst zu betrachten.

Ich habe diese Untersuchungen etwas breit ausgeführt, weil sie mir nötig schienen zur Begründung des Satzes, dass alle Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit zu ihrer eigenen Möglichkeit die Existenz einer objektiven Welt notwendig voraussetzen muss. Eine Ansicht, welche das Ding an sich überhaupt leugnete und kein Sein ausserhalb des Bewusstseins anerkennte, würde sie weder machen dürfen noch können. Denn sie hätte, wie oben bemerkt, kein Recht, den Vorstellungsgruppen, welche das „Sein“ vorstellen, eine höhere Wahrheit, einen grössen Erkenntniswert zuzuschreiben, als den anderen, welche den „Schein“ bilden. Es ist nicht wahr, dass auch bei dieser Ansicht der subjektive Unterschied der wahren und falschen Vorstellungen — gleichsam in Form innerer unterscheidender Lokalzeichen der Vorstellungen — für das Bewusstsein seine Gültigkeit behält. Für den Anhänger des solipsistischen Idealismus wenigstens, welcher die Subjektivität alles Seins erkannt hat, kann er nicht bestehen bleiben. Das Wissen um diese Subjektivität müsste die Illusion, dass es Wahrheitsunterschiede der Erkenntnis gebe, vernichten. Der solipsistische Idealist müsste sich sagen, dass, wenn er glaubt, dass die eine Vorstellung objektiver ist, als die andere, er Falsches glaubt — weil ja eben Alles nur subjektiv ist. Muss sich auf dem Standpunkt dieses Idealismus die Welt den Titel „Erscheinung“ verbitten, so muss sich auch die Illusion den Titel „Illusion“ verbitten, der nur unter Anerkennung einer objektiven Realität zulässig ist. Voltaire meinte, wenn es keinen Gott gäbe, so müsste man um der praktischen Wichtigkeit des Gottesglaubens willen einen erfinden. Ähnlich könnte man hier sagen: wenn es keine objektive Wirklichkeit gäbe, so müsste man eine

erfinden, um den Unterschied zwischen Schein und Wahrheit machen zu können. Der Philosoph müsste sich erst einbilden, dass es eine objektive Realität giebt, um seine Vorstellungen als wahr oder falsch bezeichnen zu können. Oder vielmehr: der Widerspruch, welcher sich ihm aus der Leugnung der ersteren und seinen Annahmen über Wahr und Falsch ergeben würde, müsste ihn veranlassen, die Wahrheit des Gedankens, dass es ein objektives Sein giebt, anzuerkennen.

Aus dem Umstande, dass ohne die Annahme einer objektiven Welt der Unterschied von Schein und Wahrheit, den doch ausser etwa dem absoluten Skeptiker niemand wird aufgeben wollen, unmöglich werden würde, liesse sich ein Beweis für die Existenz der Aussenwelt gewinnen. Ich werde in anderer Form später auf diesen Punkt zurückkommen; hier kommt es mir nur auf die Thatsache an, dass die objektive Welt zur Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Wahrheit und Schein unentbehrlich ist, dass die Leugnung derselben dieser Unterscheidung allen verständlichen Sinn raubt.

Dasselbe gilt nun aber auch von der Ansicht, welche zwar die Existenz eines Dinges an sich nicht ableugnet, zugleich aber eine Erkenntnis desselben für unmöglich hält. Bleibt die Erkenntnis, als Erkenntnis, stets jenseits des Dinges, ist sie, weil sie nicht aus sich heraus und in die Dinge hinein kann, von ihnen *toto genere* verschieden, so ist eben alle Erkenntnis falsch und die grössere Nähe oder Ferne zum Objekt, in die wir sie nach unseren Ideen von Wahr und Falsch bringen, verliert jede Berechtigung. Mehr wie falsch kann doch eine Erkenntnis nicht sein; der erkenntnistheoretische Unterschied wird illusorisch. Wirklich wäre alsdann das, was uns jedesmal im Bewusstsein erscheint, mag es nun regelmässig oder unregelmässig, verständlich oder widersprechend sein. Wenn dann jemand behauptete, dass die Fata Morgana, die ich jetzt erblicke, das wahre (obzwar auch subjektive) Sein, die Summe aller früherer Erfahrungen aber ein grosser zusammenhängender subjektiver Irrtum sei, so wäre das wenigstens nicht falscher, als die entgegengesetzte Behauptung. — Auch die Vernunft, welche aus Vernunftsgründen das eine für falsch, das andere für wahr erklärt, kann auf diese sich nicht berufen, ohne ein von der Vorstellung unabhängiges objektives Sein anzuerkennen. Der Skeptiker vollends, der die objektive Gültigkeit

auch der evidentesten Erkenntnis bezweifelt, kann sich in keinem Falle auf die Vernunft berufen. Auch das Urteil der Vernunft ist ja subjektiv und verbürgt nichts über sich hinaus; es könnte also weder die Ungültigkeit des „Scheines" noch die Gültigkeit der „Erscheinung" konstatieren; auch es selbst würde, kaum aufgestellt, von dem uferlosen Strome hinweggespült werden, auf dem diese Ansicht rettungslos dem bodenlosen Abgrund des unbedingten Skeptizismus entgegen treibt. Ja, nach den eigenen Prinzipien des Standpunktes wäre auch der Gedanke, dass es einen Unterschied zwischen Wahr und Falsch gebe, unsicher und um nichts wahrer als der andere, der einen solchen Unterschied leugnet und alles für Schein erklärt. Der idealistische Skeptiker müsste daher entweder auch den Unterschied zwischen diesen beiden Gedanken und somit auch den zwischen Wahr und Falsch überhaupt leugnen und seinen Standpunkt zu einer *instabilis tellus innabilis unda*[1] machen, oder durch Anerkennung dieses Unterschiedes anerkennen, dass auch er eine Erkenntnis, die über sich hinaus gültig ist, wenigstens anerkennt. Dann aber ist auch sein Standpunkt nicht frei vom „metaphysischen Vorurteil."

4. Die Behauptung, dass die Erkenntnis, als Erkenntnis stets in sich bleibend, nie das Sein erreiche, setzt das Sein voraus, schreibt also dem Gedanken, dass es ein Sein jenseits der Vorstellung gebe, Gültigkeit zu. Das aber ist eine Inkonsequenz. Nach den Prinzipien des Standpunktes müsste auch dieser Gedanke, da er ja nicht das Sein, das er denkt, ist, unsicher sein. Die Unsicherheit dieses Gedankens würde aber den ganzen Standpunkt, der ja auf ihm beruht, unsicher machen: der idealistische Skeptizismus wäre selbst ein unsicherer Gedanke. Die Unsicherheit des Gedankens, dass ein Sein ist, setzte aber, da sie aus den Prinzipien des Standpunktes folgt, wieder ein Sein oder den Gedanken eines Seins voraus, und so würde sich der Zirkel fort und fort erneuern. Der Standpunkt setzt zu seiner eigenen Möglichkeit ein Sein voraus, das wiederum nach ihm kein Sein ist, das er selbst aufhebt. Das Sein verwandelt sich immer wieder in ein gedachtes Sein, das zu seiner eigenen Möglichkeit wieder ein Sein voraussetzt, das sich aber sofort wieder

[1] Vgl. Kr. d. r. V. Kehrb. 557. Erdm. 499.

in ein gedachtes auflöst. Den Zirkel nun für notwendig zu halten, womit sich Fichte schliesslich half, geht aber doch nicht an. Dass er notwendig sei, würde zudem wieder eine Erkenntnis sein, die einzige, der wir inkonsequenterweise objektive Gültigkeit zuschrieben, und diese einzige objektiv gültige Erkenntnis würde die sein, dass die Wirklichkeit in sich widersprechend ist. Sagen wir nun aber: der Gedanke eines von der Vorstellung unabhängigen Seins ist falsch, so erklären wir damit den entgegengesetzten Gedanken, dass es kein von der Vorstellung unabhängiges Sein gebe, für richtig. Wenn es nun aber kein von der Vorstellung unabhängiges Sein giebt, so fällt auch der Grund fort, weshalb die Erkenntnis unsicher ist. Also würde auch der Gedanke, dass es ein objektives Sein gebe, wenn er sonst notwendig ist, richtig sein. Ist er aber richtig, giebt es ein Sein, so wird er unsicher; seine Richtigkeit ist es, die ihn unsicher macht. Diesen Ungeheuerlichkeiten zu entgehen, bleibt uns nichts anderes übrig, als jedem wahren Gedanken auch objektive Gültigkeit zuzugestehen, sowohl dem, welcher sich auf das Dass, als auch dem, welcher sich auf das Was des objektiven Seins bezieht. Erst wenn diese Voraussetzung gemacht ist, hört man auf, sich um seinen eigenen Zopf zu drehen, erst dann kann man die Frage: ob es ein Sein ausserhalb des Bewusstseins giebt, überhaupt zu beantworten unternehmen. Wie nun im Übrigen die Antwort auf diese Frage lauten möge: in keinem Falle kann sie in der Behauptung bestehen, dass alles Sein nur vorgestelltes Sein sei. Das Sein des Bewusstseins selbst, mag es nun das allgemeine oder mein Bewusstsein sein, würde nicht wieder nur in seiner Vorstellung sein. Oder vielmehr, da das Bewusstsein allerdings Vorstellung ist, insofern die Vorstellung zum Sein unweigerlich gehört: diese Vorstellung würde sein und nicht nur Vorstellung (für ein anderes) sein. Im Bewusstsein fällt Vorstellung und Sein, *cogito* und *sum* zusammen. Das Sein der anderen Dinge fällt freilich nicht mit meiner Vorstellung von ihnen zusammen, aber der Skeptizismus, der darauf die Behauptung der Unerkennbarkeit des Seins an sich gründet, versteht sich selbst nicht. Nur darauf kommt es an, dass der Gedanke eines von der Vorstellung unabhängigen Seins richtig ist: dass dieser Gedanke selbst sich von uns loslöse, verlangt natürlich Niemand. Wie das von

der Vorstellung unabhängige Sein es anfängt, ohne dass es unsere Vorstellung ist (dass es sich selbst vorstellt, und vorstellen muss, um für sich, d. h., um zu sein, wird nicht bestritten), doch so zu sein, wie es von uns vorgestellt wird, das vermag Niemand zu erklären. Die Erklärung, die man geben wollte, würde eben, um gültig zu sein, das wieder voraussetzen müssen, was sie erklären will: dass die Dinge so sind, wie die Erklärung sie vorstellt. Aber dies erklären zu wollen, würde auch ebenso viel heissen, als erklären zu wollen, wie die Dinge es überhaupt anfangen, zu sein, wie Sein überhaupt möglich ist, — ein ebenso widersinniges Unternehmen, als das andere, zu erklären, wie das Denken es anfängt, den Gesetzen des Denkens gemäss zu denken, oder wie Denken möglich ist.

Also kann es sich in dem Streit zwischen Idealismus und Realismus immer nur darum handeln, ob wir den Gedanken eines von unserer Vorstellung unabhängigen Seins festhalten müssen oder nicht.

Mit der Annahme eines Seins gesteht auch der skeptische Idealist, obwohl inkonsequenterweise, das „metaphysische Vorurteil“, die objektive Gültigkeit des Gedankens zu, und muss sie zugestehen, weil die Möglichkeit seines Standpunktes ebenso sehr auf ihr beruht, als er durch sie aufgehoben wird.

2. Der Subjektivismus.

Der allgemeine Charakter dieses Standpunktes ist bereits oben (S. 13) gekennzeichnet worden. Der Subjektivismus hält es nicht für überhaupt unmöglich, dass es wahre Erkenntnis geben könne, er bezweifelt nur, dass unsere Erkenntnis die richtige ist. Die wahre Erkenntnis ist die, welche mit den Dingen übereinstimmt, und die sie beherrschenden Gesetze sind objektiv gültig. Ob aber die Gesetze und Formen unseres Denkens die richtigen sind, das, klagt der Subjektivismus, können wir nicht wissen und können es nie erfahren. Denn, da die subjektive Vorstellung nie über sich selbst hinaus und in die Dinge hinein kann, so können wir unsere subjektiven Erkenntnisformen nicht mit den Dingen vergleichen und ihre Übereinstimmung mit ihnen konstatieren. So bleibt denn die Möglichkeit, dass die Dinge

an sich ganz anders sind, als wir sie gemäss den Gesetzen unseres subjektiven Denkens denken und vorstellen müssen, durchaus bestehen, mit ihr aber auch der Zweifel an der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis.

1. *a*) Den Nachweis der Falschheit dieses Standpunktes beginne ich mit einem Zugeständnis an denselben.

Die Subjektivität unserer Erkenntnis in dem Sinne, dass wir die Dinge so denken, wie wir sie gemäss den Gesetzen unseres Denkens denken müssen, und dass unsere Gedanken über das Ding eben unsere Gedanken und in unserem Bewusstsein befindlich sind, muss durchaus zugegeben werden. Eine absolute Erkenntnis, die Niemandes Erkenntnis und von gar keinen Denkbedingungen abhängig wäre, kann es natürlich nicht geben. Immer wird es sich, wie in allen Wissenschaften, so auch in der Metaphysik nur darum handeln, festzustellen, wie wir die Dinge denken müssen. Hiervon macht auch die Frage selbst, ob das Denken objektiv gültig ist, keine Ausnahme. Auch sie kann natürlich nur auf Grund unseres Denkens und gemäss den Gesetzen desselben entschieden werden. Ist es aber unser Denken, welches über die objektive Gültigkeit oder Nichtgültigkeit der Erkenntnis zu entscheiden hat, so folgt, dass, wenn nun das Denken sich für die objektive Gültigkeit der Erkenntnis entscheidet, gegen diese Entscheidung das Argument der Subjektivität nicht wieder geltend gemacht werden darf. Denn damit würde nicht nur die objektive, sondern auch die subjektive Gültigkeit aufgehoben, und es versänke Alles in den Abgrund des absoluten Skeptizismus. Wenn der Gedanke, dass das Denken objektiv gültig sei, seiner Denknotwendigkeit ungeachtet doch, weil es subjektiv ist, zweifelhaft sein kann, so muss auch der andere Gedanke, der den Zweifel an der objektiven Gültigkeit des Denkens enthält, zweifelhaft sein, da ja auch er subjektiv ist, — und so treiben wir den Strudeln des absoluten Skeptizismus entgegen.

Mit diesem Argument kann man also die Ungewissheit des Satzes: das richtige Denken ist objektiv gültig, nie darthun. Es müssten andere, sachliche Gründe beigebracht werden, aus denen seine Ungewissheit erhellt. Würden sie beigebracht, so müsste der Satz als falsch oder unsicher zurückgezogen werden. Aber sie können nicht beigebracht werden, weil, wer die

Notwendigkeit sachlicher Gründe zur Widerlegung des Satzes anerkennt, damit den Satz selbst zugesteht. Denn er gesteht ja zu, dass ein Gedanke, der an sich richtig ist, auch gültig sei, und das ist es ja gerade, was der Satz behauptet.

Was wir diesem einen Satze zugestehen, müssen wir aber auch allen anderen nach unseren Denkgesetzen richtigen Gedanken um so mehr zugestehen, als wir durch die Weigerung, irgend einem subjektiv denknotwendigen Satze die Gültigkeit zuzugestehen, ja das obige Zugeständnis, dass, was nach den Gesetzen unseres Denkens richtig ist, auch objektiv wahr ist, wieder aufheben würden. Eben weil unsere Ansichten über Gültigkeit und Ungültigkeit nur nach den Prinzipien unseres menschlichen Denkens gebildet werden können, muss auch der Erkenntnistheoretiker die Gültigkeit oder Ungültigkeit aller Erkenntnis nach diesen Prinzipien beurteilen und muss das, was nach ihnen gültig erscheint, auch für gültig halten. Einer Metaphysik gegenüber, die aus lauter denknotwendigen Sätzen bestände, könnte daher auch der verbissenste Subjektivist seine Zweifel nicht aufrecht erhalten. Denn da die Gesetze seines Denkens dieselben sind, wie die, welche der Metaphysiker zum Aufbau seiner Metaphysik benutzt, so müsste auch er die Sätze der letzteren für notwendig halten und könnte ihre Wahrheit nicht wieder durch das Argument der Subjektivität verdächtigen. Dies erkennt Kant in den Prol. § 4 Anf. auch durchaus an. „Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen, so wäre diese Frage (sc.: Ist überall Metaphysik möglich?) unnötig und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich wie sie möglich sei, und wie die Vernunft es anfange, dazu zu gelangen.“

Nun wird aber trotzdem, um die Unmöglichkeit aller Metaphysik zu erweisen, auch gegen solche Metaphysik wieder das Argument der Subjektivität aller Erkenntnis ausgespielt. Auch wenn es eine derartige Metaphysik gäbe, auch wenn sie so sonnenklar, so überzeugend, so zwingend wäre, dass kein Mensch, der vernünftig denken kann, ihr seine Zustimmung versagen könnte, so wäre sie dennoch nur unsere subjektive Ansicht,

eine für uns nötige Art und Weise, die Dinge vorzustellen. Ob die Dinge an sich wirklich so sind, wie wir sie denken müssen, bliebe nach wie vor zweifelhaft. Daher giebt uns der Subjektivismus den Rat, es zu einem allgemeinen Grundsatz zu machen, „durchaus misstrauisch zu sein und ohne Dokumente, die eine gründliche Deduktion verschaffen kann, selbst auf den kläresten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen“.[1]

Aber diese Verwendung des Argumentes der Subjektivität sogar gegen das subjektiv Denknotwendige und Gewisse führt zu einem unerträglichen Spiel mit dem Begriffe des Denknotwendigen, zu einer Verfälschung desselben und völligen Aufhebung der Autorität — auch der subjektiven — des Denkens überhaupt. Denn was bedeutet es, dass etwas richtig und denknotwendig sei? Nicht dies, dass nur mein Gedanke meinen Denkgesetzen zufolge so sein muss, sondern dass die Sache so sein muss, wie sie notwendig gedacht wird. Der Sinn des Begriffes „denknotwendig“ ist also ein durchaus objektiver; etwas für denknotwendig halten heisst: etwas für objektiv wahr halten. Der Begriff verträgt durchaus nicht die subjektivistische Interpretation: Ich bin so eingerichtet, dass ich denken muss, *p* sei *q*, — mit der *reservatio mentalis*, dass es sich vielleicht an sich doch anders verhält. Sobald ich diese *reservatio* mache, bekunde ich damit eben, dass ich nicht denken muss, *p* sei *q*, da ich mir ja die Freiheit nehme, zu denken, es könne auch anders sein. Muss ich aber im Ernst denken, *p* sei *q*, und kann ich gar nicht anders als so denken, — so kann ich auch nicht sagen, *p* sei vielleicht an sich nicht *q*. D. h. sagen kann ich es natürlich, aber ich kann es nicht denken, so lange wenigstens nicht, als ich unter Denken noch etwas anderes verstehe als blosses Reden.

Alles Denken ist subjektiv, alle Entscheidungen über Wahr und Falsch müssen wir nach den Gesetzen unseres subjektiven Denkens treffen. Eben weil dies so ist, und wir ein „objektives“ Denken gar nicht haben, müssen wir aber auch unser subjektives Denken als die höchste Autorität anerkennen, das was es

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 195. Erdm. 190. Vergl. auch das *non liquet* Kehrb. 598. Erdm. 536, und Prol. § 5. S. 45. Or.

für wahr erklärt, auch für wahr halten, und dürfen nicht den aberwitzigen Versuch machen, noch hinter das Denken selbst — durch Denken — zu gelangen, dürfen nicht seine Autorität durch das — selbst wieder erst auf dem Boden eben dieses Denkens gewachsene — Argument der Subjektivität verdächtigen.

Wer die Denknotwendigkeit und Richtigkeit irgend eines Gedanken anerkennt, d. h. wen sein eigenes Denken zwingt, ihn für wahr zu halten, der muss ihn auch für wahr halten. Das gilt für den Erkenntnistheoretiker so gut wie für jeden anderen Sterblichen. Wer ihn aber nicht für wahr hält, kann ihn auch nicht für denknotwendig halten. Er muss dann die Denknotwendigkeit, die dem Gedanken anzuhaften scheint, für einen trügerischen Schein halten, einen Schein, der aber in dem Momente, in dem er als Schein entdeckt wird, auch aufhört zu betrügen. Ein immerwährender Schein, der auch nach seiner Entdeckung noch anhielte, ist auf dem Gebiete des Denkens ein Unding. Ein solcher Schein wäre von Wahrheit schlechterdings nicht zu unterscheiden und könnte nie als Schein erkannt werden. Seine Aufdeckung als Schein würde ja eben beweisen, dass er uns nicht immer täuscht.

Bei allen Sätzen, die für Erkenntnisse gehalten sein wollen, sie mögen nun metaphysische sein oder nicht, kann es sich daher immer nur um die Frage handeln: sind sie denknotwendig oder nicht? Einen Satz in einem Atem für denknotwendig und doch für „bloss subjektiv“, d. h. für zweifelhaft zu erklären, zu bekennen, dass man von seiner Wahrheit fest überzeugt ist, und ihn in demselben Moment bezweifeln, heisst allen Unterschied von Wissen und Meinen, alles Denken und alle Vernunft aufheben, heisst auf den Standpunkt des bedingungslosen Skeptizismus zurückfallen. Zugleich bedeutet ein solches Verfahren den Selbstmord des Subjektivismus, da in den Strudeln des radikalen Skeptizismus auch er selbst verschwinden müsste. Denn auch er muss, will er für eine wissenschaftliche Ansicht und nicht für eine blosse Laune gelten, die Denknotwendigkeit seines Standpunktes darthun. Eine andere als die subjektive Denknotwendigkeit kann aber auch er nicht für sich in Anspruch nehmen. Ist nun alle bloss subjektive Notwendigkeit zweifelhaft, so ist auch der Subjektivismus zweifelhaft und kann keinen Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit erheben. Hiergegen ein-

zuwenden, dass das Denken, so lange es innerhalb seiner eigenen Sphäre bleibe, d. h. so lange es nicht über transcendente Dinge urteile, kompetent sei, dagegen, sobald es sich unterfange, über dasjenige, was ausserhalb des Denkens liegt zu urteilen, seine Kompetenz — eben aus dem Grunde der Subjektivität — einbüsse, ist nicht erlaubt, da auch dieses Argument wieder das frivole Spiel mit dem Begriffe des Denknotwendigen einschliesst. Denn hier würde, mit einer allem wissenschaftlichen Verfahren Hohn sprechenden Willkür, einem Teile des Denknotwendigen, nämlich dem, welcher sich auf transcendente Dinge bezieht, die Gültigkeit seiner Denknotwendigkeit zum Trotze abgesprochen, für einen anderen — dem, welcher sich innerhalb der Sphäre des Subjektiven hält — die Gültigkeit wegen seiner Denknotwendigkeit in Anspruch genommen. Das heisst aber nichts anderes, als die Autorität des Denkens durch das Denken aufheben. Vergeblich würde man versuchen, dem Vorwurf unwissenschaftlicher Willkür durch den Nachweis der Wahrheit der Behauptung, dass die metaphysische Denknotwendigkeit ungültig, die immanente gültig sei, zu entgehen. Denn auch diese Wahrheit wäre eine subjektive und stände der metaphysichen genau so gegenüber, wie die immanente, deren Gültigkeit eben den Inhalt ihrer Behauptung bildet. Unberechtigte Willkür wäre es, ihr auf Grund des subjektiven Nachweises, den sie bringt, das Wahrheitspatent zu erteilen, dem metaphysischen Satze aber, welcher denselben Nachweis erbringt, es zu versagen. Mit der subjektiven Wahrheit der ersteren ist es überdies schlecht bestellt. Dass es einen Unterschied für das Denken bedeute, ob es über transcendente oder immanente Objekte urteilt, ist eine ganz ungerechtfertigte, sachlich falsche Behauptung. Wie schon gelegentlich des skeptischen Idealismus bemerkt (S. 18. 19), steht das Denken den immanenten Objekten, den „Erscheinungen“ und Vorstellungen, kurz dem Erkennen genau so gegenüber als den „transcendenten“ Objekten. Auch die immanenten sind jedenfalls ausserhalb des Gedankens, durch den das Denken über sie urteilt, auch sie kann das letztere nur in der ihm eigentümlichen Form und nur soweit diese eben durch ihre eigene Evidenz Wahrheit verbürgt, erkennen. Auf sich selbst endlich kann die Behauptung, dass nur die immanente Erkenntnis absolut sicher,

die transcendente aber unsicher sei, dieses Prinzip zur Rechtfertigung ihrer eigenen Wahrheit nicht anwenden. Denn sie selbst, welche die Ansprüche der immanenten und der transcendenten Erkenntnis gegeneinander abwägt, geht ja über das Immanente hinaus, ist nicht selbst wieder bloss immanente Erkenntnis. Sie müsste also nach ihrem eigenen Prinzip mindestens unsicher sein. Dass sie nicht nur nicht immanent ist, sondern zu ihrer eigenen Begründung sich genötigt sieht, eine ganze Anzahl metaphysisch-dogmatischer Voraussetzungen zu machen, wird weiter unten gezeigt werden.

b) Dies, die objektive Wahrheit des richtig Gedachten, war es, was einst Sokrates gegen die Sophisten geltend machte. Dass aber mehr als 2000 Jahre nach Sokrates der Subjektivismus trotz seines offenbaren Widerspruchs von scharfsinnigen Männern noch verfochten, ja als eine grosse Errungenschaft gefeiert wird, wäre völlig unerklärlich, wenn nicht die besonderen Umstände, welche in neuerer Zeit zu einer Neubegründung der subjektivistischen Theorie geführt haben, es zugleich psychologisch begreiflich machten, dass man den Widerspruch übersehen konnte. Diese Umstände, welche allerdings geeignet waren, ihn zu verdecken, bestehen aber in Folgendem.

α. Anstatt von dem allein gegebenen Subjekt der unmittelbaren inneren Erfahrung und seinem logischen Denken auszugehen, konstruiert sich der Erkenntniskritiker ein künstliches Subjekt der Erkenntnis (*s*), dem er bestimmte Erkenntnisanlagen oder -Vermögen beilegt, und dem er nun die „Dinge“, auf welche sein erkennender Blick eingestellt ist, gegenüberstellt. Er findet nun, dass es mit seiner Erkenntnis nie an die Dinge herankommen, dass es, ewig in die enge Sphäre seines Bewusstseins gebannt, von seinem ungünstigen subjektiven Beobachtungsplatze aus nie erkennen kann, ob die ihm notwendigen Annahmen und Voraussetzungen seines Denkens auch für die Dinge ausser ihm irgendwelche Geltung besitzen. Natürlich könnte der Erkenntniskritiker, wenn er mit *s* identisch ist, und dieses wirklich nicht an die Dinge heran kann, die Einsicht in die Subjectivität und Unsicherheit des Denkens eben nicht gewinnen: sie kann nur ein gewissermassen über *s* und den Objekten stehender, beide vergleichender Beobachter haben, für den dann die subjektive Denknotwendigkeit, an die *s* gebunden

ist, auch nicht existiert. In der Stellung eines solchen Beobachters befindet sich thatsächlich der Erkenntniskritiker, wenn er den Anspruch des erkennenden Subjektes auf objektive Gültigkeit seiner Gedanken in Zweifel zieht. Indem er nun aber, nachdem er die Entdeckung der Subjektivität des Denkens gemacht hat, sich selbst mit ihm identifiziert und die beiden Subjekte, das beobachtende (kritische) und das beobachtete (dogmatische), einerseits zu einem Subjekt vereinigt, andererseits doch noch auseinander gehalten werden[1], scheint es, als könne ein und dasselbe Subjekt sowol etwas für objektiv wahr halten, als auch das für wahr Gehaltene seiner Subjektivität wegen bezweifeln, und tritt der hierin liegende Widerspruch nicht klar und scharf hervor.

β. Häufiger als in der beschriebenen, wird die Unterscheidung von subjektiv-dogmatischer und kritisch-transcendentaler Erkenntnis in einer anderen — sachlich doch nicht wesentlich von jener verschiedenen — Form gemacht.

In demselben Subjekt werden zwei Arten Vernunft unterschieden: die kritische und die vorkritische oder dogmatische.

Die vorkritische oder unkritische (dogmatische) Vernunft macht nun nach den ihr eigentümlichen subjektiven Denkgesetzen allerhand für sie denknotwendige Annahmen über die Dinge, die aber vor dem Richterstuhle der kritischen oder transcendentalen, über die „subjektive Denknotwendigkeit“ erhabenen Vernunft nicht bestehen können, sondern von ihr als Blendwerk aufgedeckt werden. Sehr viel nutzen thut die von der transcendentalen Vernunft vollzogene kritische Reinigung allerdings nicht, denn die dogmatische Vernunft fährt auch nach der Aufklärung durch die kritische fort, ihre Prinzipien für völlig zuverlässig und das durch sie Geforderte für wahr zu halten, wie es Kant mit sehr bestimmten Worten ausspricht: „Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst,

[1] Vergl. meinen Aufsatz: „Zu Kant's Lehre vom Ding an sich“ II. in der Zeitschr. für Phil. u. philos. Kritik. Bd. 102. S. 171 ff., insbes. S. 178—181.

nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verwirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen".[1]

Allein eine derartige Spaltung der Vernunft in eine dogmatisch-unkritische und eine kritisch-transcendentale, von denen die eine etwas für unbedingt wahr hält, dessen Unhaltbarkeit die andere einsieht, und fortfährt, es für wahr zu halten, nachdem der Irrthum konstatiert ist, ist ein ganz unerträglicher Gedanke. Eine kritische und eine vorkritische Vernunft kann es immer nur in dem Sinne geben, dass die kritische eine falsche Meinung, welche die unkritische Vernunft für wahr gehalten hatte, berichtigt. Alsdann ist die Aufklärung, welche sie giebt, ein Appell *ab intellectu male informato ad intellectum melius informandum*, eine Censur, wie Kant sagt. Sobald die Aufklärung in überzeugender Weise erfolgt ist, muss dann auch die vorkritische Vernunft, wenn anders sie Vernunft sein will, sie annehmen, und kann nicht fortfahren, das früher Geglaubte, dessen Ungültigkeit ihr *ad oculos* demonstriert ist, für wahr zu halten. Ich kann doch nicht etwas mit der einen Hälfte meines Bewusstseins für wahr, mit der anderen aber für falsch halten, mit der einen *a*, mit der anderen das Gegenteil behaupten! Es giebt nur eine Vernunft, und die kann (wo sie in der Lage ist, ein Urteil zu fällen) immer nur etwas entweder für wahr oder für falsch halten, nicht aber für wahr und falsch zugleich. Im Grunde giebt Kant das auch zu, wenn er, statt den Widerspruch zwischen Thesis und Antithesis in den Antinomien einfach als ein zugegebenes Faktum hinzunehmen, eine kritische Lösung desselben zu geben versucht. Das heisst doch nichts anderes als: das kann nicht sein, dass die menschliche Vernunft ewig dazu verdammt sein soll, zwei sich absolut widersprechende Sätze für gleich wahr, also jeden für wahr und für falsch zu halten, sondern es muss irgend eine die Vernunft befriedigende Lösung der Schwierigkeit geben. Die Lösung freilich, welche Kant in der transcendentalen Dialektik giebt, unterliegt den schwersten Bedenken. Dass die ganze Verlegenheit der Vernunft daher rühre, dass sie die zeitlich-räumliche Welt, welche nur

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. S. 264. Erdm. S. 254.

Erscheinung ist, für die an sich seiende Wirklichkeit ansieht, mit der Einsicht in die Phänomenalität des räumlich-zeitlichen Realen also verschwinde, ist eben nicht wahr.

Was zunächst die beiden ersten Antinomien anbetrifft, so liegt es auf der Hand, dass der Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt dadurch nicht beseitigt wird, dass diese Welt nun nicht mehr eine Welt an sich, sondern Erscheinungswelt ist. Sehen wir ganz davon ab, dass die Sinnenwelt als Erscheinung eines an sich Seienden doch auch in ihrer Endlichkeit oder Unendlichkeit die endliche oder unendliche Natur desselben wiederspiegeln und folglich der unlösbare Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit, mit dem sie behaftet ist, die Erscheinung der an sich widerspruchsvollen Natur der Wirklichkeit an sich sein muss[1]; so bleibt in Bezug auf die räumlich-zeitliche Welt, in der wir leben, der Widerspruch in ungeminderter Schärfe bestehen. Sie selbst wird keine andere dadurch, dass sie nun „Erscheinung" und nicht mehr Ding an sich ist, und von ihr fährt die Vernunft nach wie vor fort zu behaupten, dass sie endlich, und auch, dass sie unendlich ist. Nur die Unrichtigkeit der Annahme, dass W ein x, ein Ding an sich sei, stellt die kritische Einsicht in die Phänomenalität des W fest; den davon ganz unabhängigen Gegensatz der Urteile: W ist endlich, und W ist unendlich, vermag sie aber nicht zu beheben. Wollte die kritische Vernunft behaupten, dass, weil W Erscheinung sei, deshalb weder das Prädikat der Endlichkeit noch das der Unendlichkeit von ihm gelte, so würde sie damit behaupten, dass vor dem höheren Verstande der kritischen Vernunft das dogmatische Vorurteil der gemeinen Logik, wonach zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile nicht beide falsch sein können, sondern die Falschheit des einen auch die Wahrheit des anderen bedingt, nicht mehr gelte, sondern Thesis und Antithesis gleich falsch seien. Gegen dieses salomonische Urteil der kritischen Vernunft, welche wie Zeus in der Fabel zu den beiden Stieren zu ihnen sagt: Ihr seid alle beide Ochsen, würden sich aber Thesis und Antithesis mit Recht, auf ihre Denknotwendigkeit pochend, wehren, und so hätten wir dann statt einer eine zweifache Antinomie: einmal eine innerhalb der dog-

[1] Lotze, Metaphysik 105—107. S. 201—207.

matischen Vernunft selbst als Thesis und Antithesis, und dann eine zweite zwischen der dogmatischen Vernunft, welche behauptet, von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen sei notwendig eines wahr, und der kritischen Vernunft, welche behauptet, sie seien alle beide falsch, und diese Behauptung als Synthetis, als Lösung des Widerspruches betrachtet wissen will. Dass in dieser Antinomie der Vorteil durchaus auf Seiten der dogmatischen Vernunft sein würde, die sich auf eine von der kritischen als „subjektiv gültig“ anerkannte Denknotwendigkeit stützt, während sie die Denknotwendigkeit der kritischen Entscheidung ihrerseits nicht anerkennt, bedarf keiner näheren Auseinandersetzung. Aber auch wenn der Entscheidung der kritischen Vernunft die ihr mangelnde logische Notwendigkeit wirklich zukäme, stände ihr die dogmatische Vernunft mit ihrem Anspruch immer noch als gleichberechtigt gegenüber, und es wäre einfach Willkür, zu meinen, dass die kritische Vernunft, weil sie die kritische sei, auch eine grössere Gewähr absoluter Unfehlbarkeit gebe.

In der That entspricht nun die Lösung der Antinomien, welche Kant giebt, den berechtigten Forderungen der dogmatischen Vernunft weit mehr, als es nach Obigem den Anschein hat. Die „Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen“ und „der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung“ entscheidet sich im Sinne eines „regulativen Princips“ für das eine der beiden antinomischen Glieder, die Antithesis, welche die Unendlichkeit behauptet, und genügt so der Forderung der dogmatischen Vernunft, dass von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen das eine wahr und das andere falsch sein muss.[1]

---

[1] Allerdings nicht, ohne einen Versuch zu machen, das Entweder — Oder durch Vermittlung der Gegensätze zu umgehen. Kant unterscheidet in der Auflösung der 1. Antinomie (Kehrb. S. 419 f. Erdm. 375 f.) den *regressus in indefinitum* von dem *regressus in infinitum*. Nur auf den ersteren beziehe sich das regulative Prinzip, kein Glied in der Reihe der Erscheinungen als das letzte zu betrachten; er selbst sei weder endlich noch unendlich. — Wollte man indes das *indefinitum* ernstlich als ein Drittes betrachten, das nicht endlich und auch nicht unendlich ist, so würde die Auflösung der Antinomie in der Leugnung des kontradiktorischen Gegensatzes von Endlich und Unendlich bestehen; zwischen ihnen wäre dann noch ein Mittleres möglich, und das *principium exclusi medii*, das von *a*

Hat nun die Vernunft sich einmal wie auch immer über die Antinomie entschieden, so kann — so lange die Entscheidung der Vernunft ihre Gültigkeit behält — auch der ihrer Entscheidung entgegengesetzten Annahme (in unserem Fall der Thesis) nicht mehr dieselbe Denknotwendigkeit und Gültigkeit zugesprochen werden, wie vorher. Sie muss als eine irrtümliche angesehen und ihr Anspruch zurückgewiesen werden. Es ist zu beklagen, dass Kant diese Konsequenz nicht mit der Entschiedenheit und der Schärfe gezogen hat, die ihrer fundamentalen Wichtigkeit entspricht.

Bei der dritten und vierten Antinomie ist die Sachlage insofern eine andere, als hier die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wirklich zur Auflösung der Antinomie benutzt

---

und *non a* gilt, fände keine Anwendung. Es ist aber klar, dass, um diese Lösung zu gewinnen, man nicht nötig hätte, auf den Gegensatz von Phänomenon und Noumenon zu rekurrieren. Auch von der Welt als einem Dinge an sich könnte man alsdann behaupten, dass sie weder endlich noch unendlich, sondern ein *indefinitum* sei. Nun ist das nicht möglich; ist die Welt nicht endlich, so ist sie eben unendlich: *tertium non datur*. Dasselbe gilt aber auch von dem *regressus* der Synthesis, den Kant an die Stelle der „Welt" setzt. Auch er ist, wenn er nicht endlich ist, notwendig unendlich, eben deshalb auch seiner Ausführung nach ewig indefinit. Nicht, das wir das Ende bisher noch nie erreicht haben, sondern dass wir im weiteren Fortgange nie auf ein letztes Glied stossen werden, bildet das eigentümliche Merkmal des nicht-endlichen Regressus, und nichts anderes enthält auch der Begriff des Unendlichen als des über jede angebbare Grösse Hinausgehenden. Der Regressus geht daher, wenn er nicht abgeschlossen werden kann, allerdings ins Unendliche. Demnach ist auch die Erscheinungswelt nicht etwas, das zwischen Endlich und Unendlich in der Mitte schwebte, sondern unendlich, und die Auflösung giebt — mag es Kant zugeben oder nicht — thatsächlich der Antithesis Recht.

Die Worte Kant's: „Auf die kosmologische Frage also, wegen der Weltgrösse, ist die erste und negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äusserste Grenze dem Raume nach", weil sie „im entgegengesetzten Falle durch die leere Zeit einer- uud durch den leeren Raum andererseits begrenzt sein würde", die Weltenden aber in einer möglichen Erfahrung nicht gegeben werden können, lassen auch vernünftigerweise gar keinen anderen Sinn zu. Was durch kein Leeres begrenzt sein kann, was keine äusserste Grenze hat, ist unendlich. Daran vermag keine transcendentale Tiftelei etwas zu ändern.

wird. Es wird gezeigt, dass Thesis und Antithesis sich auf ganz verschiedene Subjekte beziehen, die erste auf das Noumenon, die zweite auf das Phänomenon. In dieser Weise widersprechen sie sich nicht; ein Widerspruch würde nur dann vorhanden sein, wenn beide von demselben Subjekte und in derselben Beziehung behaupteten, es sei frei, und es sei unfrei, schlechthin notwendig, oder bedingt. Lässt man die Lösung gelten, so wird man aber auch hier sagen müssen, dass, nachdem einmal die Vernunft gezeigt hat, dass Freiheit und Notwendigkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit nicht demselben, sondern verschiedenen Subjekten zukommen, sie nicht fortfahren kann, die kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikate von einem derselben zu behaupten. Und man hat ein Recht, hinzuzufügen, dass dies auch nie geschehen ist. Wer da gemeint hat, dass Alles notwendig sei, hat auch die These: dass es Freiheit gebe, nie anerkannt; wer letztere verfochten hat, hat dagegen nie zugleich die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes anerkannt, vielmehr es ausdrücklich auf einen Teil der Welt, nämlich das Naturgeschehen, eingeschränkt, einen anderen, das geistige Geschehen, ihm aber entzogen. Nicht anders verfährt auch die kritische Vernunft, nur dass sie den Strich, der beide Gebiete von einander scheidet, an anderer Stelle zieht. An die Stelle der Scheidung in Naturgeschehen und geistiges Geschehen setzt sie die zwischen phänomenalem und noumenalem Sein — deren besseres Recht mindestens sehr fraglich ist — und reserviert das letztere für die Freiheit, während sie das erstere dem Kausalgesetze überlässt. Da somit die Lösung des scheinbaren Widerspruches dadurch herbeigeführt wird, dass der Anspruch von Thesis und Antithesis auf unbedingte und unbeschränkte Gültigkeit als irrtümlich abgewiesen, die unbedingte Notwendigkeit beider geleugnet wird, so kann auch nach dieser Erkenntnis die Vernunft nicht fortfahren, Thesis oder Antithesis für absolut allgemeingültig und notwendig zu halten. In Kraft bleibt allein die Einsicht der Vernunft, dass Thesis und Antithesis nur beschränkte, ihrer Ausdehnung nach genau bestimmte Gültigkeit haben, eine Einsicht, deren logische Struktur von keiner anderen Art ist, als die, welche sich als „subjektive Denknotwendigkeit" zu erkennen giebt, und die von keiner besonders veranlagten „kritischen", sondern auch nur von der dogmatischen „allgemeinen

Menschenvernunft" herrührt, dem einzigen Richter, welchen die menschliche Vernunft anerkennt.[1]

Hätte Kant sich die Notwendigkeit, dass die „kritische" Vernunft gar keine andere sein kann, als die subjektiv-dogmatische, und dass daher Alles, was für die letztere notwendig ist, auch für sie notwendig gelten muss, klarer gemacht, als er es leider gethan hat, so wäre er nicht immer wieder in den verhängnisvollen Irrtum — den fundamentalen der ganzen Kritik — gefallen, als könne eine kritische Vernunft Dinge leisten, die der dogmatischen gänzlich versagt seien, und als könne die erstere aus einem höheren Gesichtspunkte etwas für falsch erklären, was die letztere nach den Gesetzen ihrer Natur für absolut notwendig halten muss und demnach auch nach der Korrektur der reinen Vernunft fortfahren muss dafür zu halten: ein „kritisches Vorurteil", von dem Kant, wie die Dinge liegen, nicht freizusprechen ist. Wenn er in dem Abschnitt: „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise" der „transcendentalen Methodenlehre" die transcendentale Beweisart aus dem Gesichtspunkte der Möglichkeit der Erfahrung als die allein mögliche und richtige hinstellt und von den Gegnern unter Ablehnung aller Beweise, die sie etwa nach ihren Prinzipien führen möchten, verlangt, dass sie ihre Sätze nach der transcendentalen Beweisart beweisen sollten, so muthet er ihnen damit zu, von vornherein den kritischen Standpunkt, dessen Berechtigung sie eben bestreiten, als den richtigen anzuerkennen und sich ungeachtet der Evidenz ihrer dogmatisch-metaphysischen Sätze auf ihn zu stellen, — womit dann freilich der Prozess Kritizismus contra Dogmatismus sich sehr schnell zu Gunsten des ersteren erledigt. „Sind dergleichen (sc. dogmatische) angebliche Beweise schon vorhanden: so setzet der trüglichen Überzeugung das *non liquet* eurer gereiften Urteilskraft entgegen, und, ob ihr gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könnt, so habt ihr doch völliges Recht, die Deduktion der darin gebrauchten Grundsätze zu verlangen, welche, wenn sie aus blosser Vernunft entsprungen sein sollen, euch niemals geschaffet werden kann. Und so habt ihr nicht einmal nötig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden

[1] Kr. d. r. V. Kebrb. 575. Erdm. 515.

grundlosen Scheins zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialektik am Gerichthofe euerer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, im ganzen Haufen auf einmal abweisen."[1]

Die Kantische Schule teilt natürlich die Voreingenommenheit für den kritischen Standpunkt, indem sie wohl die dogmatische Metaphysik durch die logische Evidenz des Kritizismus „im ganzen Haufen auf einmal" abweisen lässt, von einer Aufhebung des kritischen Standpunktes durch die siegreiche Wahrheit einer logisch-denknotwendigen Metaphysik aber nichts wissen will. Hierfür sei es mir gestattet noch ein sehr instruktives Beispiel anzuführen, das ich Vaihinger's Kommentar zu Kant's Kr. d. r. V. II. S. 109. 110 entnehme. An dieser Stelle weist Vaihinger auf die merkwürdige Thatsache hin, dass aus der Ansicht, dass das Ding an sich aus der Analyse des Erscheinungsobjekts gewonnen werde, die Beurteiler Kant's je nach ihrer Stellung zum Kritizismus ganz entgegengesetzte Folgerungen gezogen haben, Stadler (Die Grundsätze d. reinen Erkenntnisth. i. d. Kant. Philos. S. 38) die, dass das Ding an sich eine notwendige Täuschung, Hebler (Philos. Aufs. S. 27 f.) und Riehl (Philos. Krit. I. S. 207. 433 f.) die, dass es ein völlig legitimer Gedanke sei. Die Absicht Stadler's ist, durch seine Deduktion des Dinges an sich den transcendenten Gebrauch der Kategorie der Kausalität zu vermeiden. Indem der Verstand das Erscheinungsobjekt in seine Eigenschaften aufzulösen versucht, bleibt ihm immer ein unauflöslicher Rest übrig. In Folge dessen erscheint ihm das Auflösen des Dinges in seine Eigenschaften als ein Ablösen der letzteren von dem Dinge, das nun nach Ablösung aller erkennbaren Eigenschaften als „Ding an sich" übrig bleibt.

Ob diese Deduktion ihren Zweck, die Anwendung der Kausalität über die Erscheinung hinaus zu vermeiden, erreicht — den transcendenten Gebrauch der Kategorie der Substanz kann auch sie, wie Vaihinger S. 111 sehr richtig bemerkt, nicht vermeiden —, geht uns hier nichts an. Was ich an dieser Stelle der Stadler'schen Deduktion entgegensetzen möchte, ist dieses: Welches Recht haben wir, den Gedanken des Dinges an sich,

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. S. 598. Erdm. S. 536.

der also entsteht, für eine „notwendige Täuschung" zu halten? Worauf stützt sich diese kritische Behauptung? Nach Stadler's eigenen Worten gelingt es dem Verstande eben durchaus nicht, das Erscheinungsobjekt in seine Eigenschaften aufzulösen. Er muss denken, dass ein Ding an sich sei; der Gedanke ist ein notwendiger. „Gerade die Einsicht, dass die meisten für objektiv gehaltenen Qualitäten nur subjektive Eindrücke sind, erzeugt im Verstande, wie durch Kontrastwirkung, das negative Streben, sich Eigenschaften zu denken, die er seinem Etwas gleichsam hinter dem Rücken des Subjekts anheften könnte". Andererseits muss, wie der kritische Verstand erkennt, dieses durchaus notwendige Verfahren eben so notwendig stets misslingen. Der Verstand wird des Dinges an sich nie habhaft, es zerrint ihm immer wieder unter den Händen, auch der vorsichtigste Versuch führt „jedesmal durch Empfindung, Raum und Zeit in das Subjekt zurück". Somit stehen wir vor einer Antinomie des Denkens. Einmal erkennt der Verstand (als kritischer), dass das Objekt gar nichts weiter ist als „Empfindung, Raum und Zeit", auf der anderen Seite muss er aber auch (als vorkritischer) den Gedanken eines Dinges an sich für durchaus richtig halten. Hier steht nun Behauptung gegen Behauptung, Notwendigkeit gegen Notwendigkeit. Es erscheint unbillig, der des kritischen Verstandes einfach *ex tripode* eine höhere Berechtigung zuzuerkennen. Das logische Schlussverfahren ist bei beiden dasselbe. Aus der Unmöglichkeit, das Objekt in das Subjekt aufzulösen — weil der Versuch stets misslingt —, schliesst der vorkritische Verstand: es giebt ein Ding an sich. Aus der Unmöglichkeit, das Ding an sich aus den subjektiven Umhüllungen herauszuschälen — weil der Versuch stets misslingt —, schliesst der kritische Verstand: es giebt kein Ding an sich. Stadler erklärt den Schluss des kritischen Verstandes für richtig, den des vorkritischen für eine „notwendige Täuschung". Aber das ist doch eine ganz unkritische willkürliche Parteinahme für den kritischen Standpunkt! Ist es minder berechtigt, dem vorkritischen Verstande Recht zu geben und den Schluss des kritischen Verstandes für eine „notwendige Täuschung" zu erklären? Mit welchen Entrüstungsrufen würden die Anhänger des Kritizismus die Zumutung, ihren so einleuchtenden, so klar bewiesenen Standpunkt für eine „notwendige Täuschung" zu halten, auf-

nehmen — und doch ist dies dieselbe Zumutung, die sie ihren dogmatischen Gegnern als die selbstverständlichste Sache von der Welt ganz unbefangen machen!

Aber wie es ganz unerlaubte Willkür wäre, dem kritischen Standpunkte bloss deshalb, weil er sich kritisch nennt, eine höhere Berechtigung zuzuerkennen, so ist die ganze Annahme, dass es zwei verschiedene Vernunftarten gebe und für die eine wahr sein könne, was für die andere falsch ist, unhaltbar. Es giebt nur eine Vernunft, und die kann nicht Entgegengesetztes für gleich wahr oder das eine für wahr, das andere aber für noch wahrer halten. Kommt sie im Verlauf ihres Nachdenkens zu einer Antinomie, so muss sie, gestützt auf den Satz des Widerspruchs, nach dem *p* und *non p* nicht zugleich wahr sein können, *a priori* entweder den Gegensatz, die Antinomie (und dann können beide Sätze wahr oder beide Sätze falsch sein), oder den einen der beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze für einen Irrtum halten. Sie kann zugestehen, dass sie zur Zeit nicht im Stande sei, zu entscheiden, ob das eine oder das andere der Fall, und eventuell, welcher von den beiden Sätzen falsch sei, sie mag selbst daran zweifeln, dass es ihr je gelingen werde, die Schwierigkeit aufzulösen (obwohl sie das nie gewiss wissen kann): das aber wird sie sich nicht ausreden lassen, dass an sich ein solcher Widerspruch nicht denknotwendig sein kann, und eben so wenig wird sie sich einreden lassen, dass sie, nachdem sie nach den ihr innewohnenden Denkprinzipien den Widerspruch gelöst hat, doch fortfahren sollte, nach denselben Denkgesetzen sich weiter in ihn zu verstricken und das Falsche für wahr zu halten. Es giebt nur eine Autorität für alles Denken: die Gesetze des Denkens, nach denen wir Wahr und Falsch unterscheiden. Sie sind es, welche sowohl die kritische wie die vorkritische Vernunft als Kriterien der Wahrheit anerkennen müssen. Wer aber die Autorität dieser Gesetze anerkennt, muss auch das Gesetz des Widerspruchs, welches das höchste Gesetz des Denkens ist, anerkennen, und muss folglich anerkennen, dass ein Satz nicht für die Vernunft einerseits notwendig und gültig, andererseits „Täuschung“ und ungültig — beides nach denselben Gesetzen erkannt und festgestellt! — sein kann —, oder er treibt mit dem Begriff des Denknotwendigen ein zweideutiges Spiel.

Erkennt die kritische Vernunft die Gesetze unseres Denkens als massgebend auch für sie an, so ist sie nicht von der dogmatischen verschieden, und die Behauptung, dass es eine vorkritische und eine kritische Vernunft gebe, ist nicht wahr. Zwei verschiedene Vernunftarten würden sie nur dann sein, wenn die Gesetze, nach denen sich die eine richtet, ganz andere wären als die, nach denen die andere verfährt. In diesem Falle würde ich bitten, mir diese anderen Gesetze zu zeigen, da ich wenigstens bekenne, zwei verschiedene Methoden zu denken nicht zu besitzen. Was mir bisher von dem anderen Standpunkte zu denken bekannt geworden ist, hat auf mich zwar den Eindruck gemacht, dass es falsch gedacht sei, aber doch nicht den, dass es nach anderen als den bekannten, für mein Denken verbindlichen Gesetzen gedacht sei. Weiter unten werde ich Gelegenheit haben, zu zeigen, dass der Subjektivismus jedenfalls nicht nur dieselben Denkgesetze, wie die dogmatische Vernunft, sondern sogar nicht wenige nach ihnen gemachte, zum Teil sogar recht verwegene dogmatisch-metaphysische Annahmen voraussetzt.

Wäre aber das Vorhandensein zweier verschiedener, nach verschiedenen Denkmethoden verfahrender Vernunftarten, wie auch immer nachgewiesen, so würde ich noch die Berechtigung bestreiten, die „kritische" die höhere zu nennen. Sie selbst würde sich natürlich so vorkommen, aber die „vorkritische" Vernunft würde ihr diesen Vorzug ebenso energisch streitig machen, und es gäbe kein Kriterium, nach dem wir die widerstreitenden Ansprüche beider vergleichen könnten. Und wäre selbst dieses möglich, wäre der höhere kritische Standpunkt zweiter Ordnung zur Beurteilung der kritischen und vorkritischen Vernunft gefunden: welche Garantien könnte man dafür beibringen, dass dann nicht vor dem höheren Richterstuhle dieser kritischen Vernunft die Ansprüche beider, der kritischen wie der vorkritischen, ebenso verworfen werden würden, als die kritische Vernunft die Ansprüche der dogmatischen verwarf? Und wie könnte man sich gegen die Möglichkeit schützen, dass auch dieser Vernunft wieder dasselbe Schicksal von einer noch höheren Vernunft — denn man kann nicht wissen, zu welchen Entdeckungen die kritische Erkenntnistheorie noch gelangen mag — und so fort *in infinitum* bereitet werde?

Dass in der That auch die Annahme verschiedener Vernunft-

arten zu dem Zweck, die skeptische Zurechtweisung der Vernunft durch die Vernunft ohne Widerspruch zu ermöglichen, diesen Zweck nicht erreicht, deshalb nicht, weil, von anderen Unmöglichkeiten abgesehen, auch jede höhere, das kritische Richteramt ausübende Vernunft wieder derselben Massregelung unterliegen würde; dass wir daher auch mit ihr uns vor die Alternative gestellt sehen, entweder irgendwo einmal die subjektive Denknotwendigkeit als ausreichend anzuerkennen (welches Zugeständnis wir dann auch der dogmatischen Vernunft machen müssen), oder die Autorität des Denkens zu negieren, d. h. den absoluten Skeptizismus zu bekennen: dies mag noch in einer weiteren Betrachtung kurz ausgeführt werden.

γ. Die subjektivistische Annahme verschiedener Vernunft- oder Erkenntnisarten pflegt häufig in einer anderen als der eben besprochenen Gestalt aufzutreten. Die Jeremiaden über die Subjektivität und Unsicherheit der Erkenntnis gelten, zwar nicht immer ausdrücklich, aber thatsächlich, der menschlichen Erkenntnis. Ob die Erkenntnis, welche wir Menschen haben und welche durch die Gesetze unseres menschlichen Denkens bedingt ist, die richtige ist, das wird als zweifelhaft hingestellt. Der unsicheren menschlichen Erkenntnis wird aber eine mögliche ideale, etwa die göttliche oder auch die vollkommenerer Wesen, gegenübergestellt, welche in eben dem Masse sicher erscheint, als die unsrige unsicher ist. Könnten wir auf irgend eine Weise, etwa durch Offenbarung, diese höhere Erkenntnis erlangen, so würde die Unsicherheit, die uns jetzt bedrückt, der erfreulichsten Gewissheit Platz machen. Aber es bedarf keiner sehr tiefen Überlegung, um zu sehen, dass es uns mit dieser sicheren Erkenntnis gehen würde, wie es uns angeblich mit dem Ding an sich geht; sie würde uns, kaum erlangt, wieder aus den Händen entschwinden. Denn hätten wir die vollkommenere Erkenntnis auf welche Weise immer erlangt und stimmte sie mit unserer jetzigen Erkenntnis überein, so müsste der Zweifel, der uns jetzt quält, sich notwendig auch der höheren Erkenntnis wieder bemächtigen. Denn wir dächten ja dann ebenso, wie wir jetzt denken, und müssten also auch die höhere Erkenntnis, die ja auch subjektiv ist, ihrer Subjektivität wegen für unsicher halten — wodurch dann freilich das auszeichnende Prädikat „höhere“, das wir ihr beilegten, vollends illusorisch werden würde. Wäre aber die

neue Erkenntnis von unserer jetzigen verschieden, so würden wir — falls nicht die neue Denkweise von der alten so grundverschieden sein soll, dass wir uns gar nicht mehr in die alte hineinversetzen und sie mit der neuen vergleichen können, — die alte zwar als irrig (obzwar für die in ihr Verharrenden notwendig), erkennen, aber nur, um im nächsten Augenblicke auch die neue mit dem nämlichen Misstrauen wieder zu betrachten, als früher die alte. Denn wie sehr auch im Uebrigen die neue Erkenntnis von der alten verschieden sein mag: darin würde sie doch, falls sie überhaupt Erkenntnis sein will, ihr gleichen müssen, jemandes Erkenntnis, mithin subjektiv zu sein. Wären wir aber erst einmal so weit, die neue Erkenntnis ihrer Subjektivität wegen für unsicher zu halten, so könnten wir leicht dahin kommen, nunmehr die alte Erkenntnis für die bessere zu halten. Nach unseren jetzigen subjektiven Denkgesetzen, müssten wir uns sagen, sei zwar die alte Erkenntnis falsch, blosse Einbildung, dialektischer Schein; da aber unsere jetzigen Denkgesetze subjektiv, folglich ihrer objektiven Gültigkeit nach unsicher seien, so könne man gar nicht wissen, ob nicht an sich die für uns falsche Erkenntnis die richtige, unsere aber die falsche sei. Wie unsere Erde, vom Mond oder Mars aus gesehen, sich ungefähr ebenso ausnimmt, als diese Himmelskörper von der Erde aus betrachtet, so würde auch die menschliche Erkenntnis, vom Standpunkte einer anderen Erkenntnis aus betrachtet, ähnlich aussehen, als diese andere Erkenntnis jetzt uns erscheint. Ich brauche nicht weiter auszuführen, dass dies für alle denkbare Erkenntnis ohne Ausnahme gilt, dass es auf jedem Erkenntnisstandpunkte Subjektivisten geben könnte, die den auf die Subjektivität der Erkenntnis gestützten Zweifel erneuern und uns des neuen Besitzes nicht froh werden lassen würden.

So erweist sich die Annahme mehrerer verschiedener Vernunftarten, in welcher Weise man sie auch machen möge, als unvermögend, den Widerspruch zwischen dem Inhalt der Behauptung des subjektivistischen Standpunktes und der Behauptung dieses Inhalts zu beseitigen. Stets sehen wir uns wieder der Notwendigkeit gegenüber, entweder die Gültigkeit des Denkens anzuerkennen, damit aber den Subjektivismus zu verneinen, oder alle Autorität des Denkens, damit allen Unterschied von Wahr und Falsch, und damit wieder die Wahrheit des Subjektivismus aufzuheben.

c) Fragen wir aber auch hier wieder, wie es denn psychologisch möglich ist, dass ein solcher, in sich unmöglicher und zu so ungeheuerlichen Konsequenzen führender Standpunkt von scharfsinnigen Denkern aufgestellt und zähe festgehalten werden kann, so werden wir die psychologische Erklärung dieses Phänomens in Folgendem finden. Die Lehre von der Subjektivität des Denkens ist eng verknüpft mit einer Auffassung des Begriffes des Denknotwendigen, welche die logische oder erkenntnistheoretische Notwendigkeit der psychologischen Notwendigkeit, wie sie in der mechanischen Association der Vorstellungen und ebenso in unserer Sinnlichkeit herrscht und hier auch in den Sinnestäuschungen sich dokumentiert, gleichstellt oder mit ihr verwechselt. Diese Behandlung der logischen Denknotwendigkeit verdeckt den Widerspruch des Standpunktes, der bei eindeutiger Auffassung der logischen Notwendigkeit sofort in die Augen springen würde. Indem die logische Notwendigkeit der psychologischen einerseits gleichgesetzt, andererseits doch wieder von ihr unterschieden wird, scheint es, als könne das Denken Annahmen mit innerer Notwendigkeit entwickeln, die vor dem Richterstuhle einer kritischen Vernunft doch nicht bestehen können, und als könne es, gleich dem sinnlichen Schein, auch nach erfolgter Kritik seinen Standpunkt mit derselben Notwendigkeit festhalten.

Kant selbst ist von dem Vorwurfe nicht freizusprechen, dass er zu dieser verhängnisvollen zweideutigen Auffassung der Denknotwendigkeit der dogmatischen Vernunft wenigstens den Anstoss gegeben hat, obwohl er sonst die Gleichstellung des apriorischen spontanen Denkens mit der Wirkung blosser psychischer Association mit ebensoviel Recht als Erfolg bekämpft. Aber die „subjektive Denknotwendigkeit“, die aus blosser Association hervorgeht[1], hat er von der subjektiven Denknotwendigkeit der dogmatischen Vernunft, der er den höheren Standpunkt der kritischen Vernunft entgegensetzt, nicht genügend geschieden, und die Vergleichung wenigstens des dialektischen notwendigen Scheins der dogmatischen Vernunft mit dem psychologischen Zwang der Sinnestäuschung hat er selbst ausgeführt. Die Ursache, dass der dialektische Schein nach seiner Entlarvung

[1] Vergl. Kr. d. r. V. Kehrb. 596, 649. Erdm. 534. 30.

nicht verschwindet, ist nach ihm diese: „dass in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, dass die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, dass uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, dass ihm der Mond im Aufgange nicht grösser scheine, ob er gleich durch den Schein nicht betrogen wird."[1]

Das Auskunftsmittel, dem Konflikt zwischen den denknotwendigen Annahmen des metaphysischen und den gleichfalls denknotwendigen Annahmen des kritischen Denkens dadurch auszuweichen, dass die Notwendigkeit, welche die metaphysischen Postulate für sich in Anspruch nehmen, so weit wie irgend möglich von der logischen Notwendigkeit abgerückt und der psychologischen entsprechend angenähert wird, sodass sie eine unklare Mittelstellung zwischen beiden einnimmt, ist bei den nachkantischen Erkenntnistheoretikern sehr beliebt. Insbesondere wenn es sich um den Stein des Anstosses der Erkenntnistheorie, das „leidige" Ding an sich, das zu einem ebenso notwendigen wie ungültigen Gedanken gemacht werden soll, handelt, wird es mit Vorliebe herangezogen.

α. In dieser Beziehung ist eine Richtung charakteristisch, welche das Ding an sich, das auch sie nicht loswerden kann, obwohl sie mit Invektiven gegen dasselbe nicht sparsam ist, aus der Sphäre des Denkens herauszunehmen und in die des Gefühls zu legen versucht. Das Ding an sich ist ein Gefühl. „Es ist das, was in Beethovens neunter Symphonie unser Innerstes durchwettert und durchbraust .... was Rafael in der sixtinischen Madonna .... uns entgegenleuchten lässt, ... wonach Goethe's

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 263. Erdm. 253, 254.

Faust überall vergeblich sucht. Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist Alles."[1]

Aber bei diesem bloss gefühlten Ding an sich kann natürlich Niemand, auch nicht die in Rede stehende Richtung, stehen bleiben. Ist das Ding an sich wirklich bloss Gefühl, das in Begriffe zu fassen, zu denken unmöglich ist, so existiert es für den Verstand überhaupt nicht. Er kennt es gar nicht, und Metaphysik, sofern sie Erkenntnis des Dinges an sich bedeutet, ist nicht einmal der Idee nach vorhanden. Die Versuche, ihre Nichtigkeit nachzuweisen, könnten dann ebenso gespart werden, wie die Invektiven, welche Liebmann gegen das Ding an sich schleudert. Versteht aber das Denken das Sehnen des Gefühls und giebt es ihm in dem Begriffe des Dinges an sich einen verstandesmässigen, logischen Ausdruck, so erhebt sich damit das Ding an sich aus der Sphäre des Gefühls in die des Denkens, und das letztere hat sich nach wie vor mit der Schwierigkeit abzufinden, wie es den Gedanken des Dinges an sich zugleich notwendig bilden und als ungültig erkennen kann. Das Verständnis ist nun, wie Liebmann's obige sehr schöne Interpretation zeigt, vorhanden. Das Denken sagt zum Gefühl: Das „Unsagbare", das Du fühlst, das ist das Ding an sich. Es verwirft nicht die Ansicht des Gefühls als ganz unsinnig und nichtig, sondern erkennt sie ausdrücklich als berechtigt an und versucht ihren Gegenstand begrifflich zu formulieren. Dies ist der entscheidende Punkt. Woher das Denken die erste Anregung zur Bildung eines Gedankens geschöpft hat, ob aus sich selbst oder anderswoher, etwa aus dem Gefühl, ist gleichgültig; nur darauf kommt es an, welchen logischen Wert es seinem Gedanken, nachdem es ihn gebildet hat, beimisst. Diesen kann es nicht wieder aus dem Gefühl nehmen, sondern muss ihn aus sich selbst nach den ihm eigentümlichen Prinzipien schöpfen. Wer daher den Begriff des Dinges an sich für notwendig und unaufgebbar hält, hält das Ding an sich für einen denknotwendigen Begriff, und muss sich daher, wenn er ihm die objektive Gültigkeit abstreitet, auch gegen die Anklage des Selbstwiderspruchs, die wir oben erhoben, verteidigen. Es hilft nichts, der Denknotwendigkeit noch dadurch ausweichen zu wollen, dass

[1] Liebmann, Kant und die Epigonen S. 67, 68.

man das Ding an sich als „Frage“ oder „Aufgabe“[1] fasst. In dieser Form erscheint der Gedanke freilich harmloser. Wenn ich bloss frage, ob ein Ding an sich existiert, oder es mir als Aufgabe stelle, so sage ich damit nicht, dass es ist. Die Frage mag notwendig sein, der Gedanke, dass ein Ding an sich sei, erscheint nicht notwendig, denn es ist ja nicht gesagt, dass das Denken die Frage mit Ja beantwortet oder die Aufgabe in positivem Sinne löst; es wird uns im Gegenteil versichert, dass es die Frage gar nicht beantworten, die Aufgabe gar nicht lösen kann. So scheinen wir denn auf eine feine Weise das Ding an sich als problematischen Begriff festhalten und doch dem bösen Widerspruch, seine Notwendigkeit und zugleich seine Nichtnotwendigkeit behaupten zu müssen, entgehen zu können. Aber es erfordert kein sehr tiefes Nachdenken, um zu erkennen, dass auch dieser Standpunkt bloss eine Vertuschung, aber keine wirkliche Lösung des Widerspruchs enthält. In der „Frage“ oder „Aufgabe“ präsentiert sich die alte Denknotwendigkeit des Dinges an sich nur in einer neuen Verkleidung. Es zeigt sich, dass das Denken, wenn es die Frage nach dem Dinge an sich aufwirft oder es sich als Aufgabe stellt, sie schon, und zwar im positiven Sinne, gelöst hat und ohne solche Lösung die Frage oder Aufgabe sich gar nicht hätte stellen können. Denn wie kommt doch das Denken dazu, sich diese Frage oder Aufgabe überhaupt, und zwar notwendig, zu stellen? Sähe es, endlos an der Kette der Ursachen fortschreitend, sich nicht genötigt, ein Letztes, Unbedingtes anzunehmen, so würde es auch nie Veranlassung haben, die Frage nach dem Dinge an sich aufzuwerfen, so existierte, wie schon oben bemerkt, Metaphysik nicht einmal in der Einbildung, und man könnte sich die Mühe sparen, ihre Unmöglichkeit weitläufig zu beweisen. Nach Dingen, die gänzlich ausserhalb der Sphäre unseres Denkens liegen, fragen wir nicht, weil nach etwas fragen doch zugleich an etwas denken bedeutet und die absolute Jenseitigkeit, d. h. Undenkbarkeit des Gegenstandes die Möglichkeit, nach ihm zu fragen, eben ausschliesst. Die einfachste Frage, wie die: ob es morgen regnen wird, setzt voraus, dass ich den Regen und die Möglichkeit seines Eintritts denken kann. Die Frage nach dem Dinge an sich soll aber sogar eine

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 257. Erdm. 247.

notwendige sein. Was heisst das? Dass ich notwendig immer wieder die Frage nach dem Letzten, dem Unbedingten, dem Ding an sich erheben muss, heisst nichts anderes, als dass ich es notwendig denken muss. Die Notwendigkeit der Frage oder Aufgabe ist nur ein anderer Ausdruck für die Notwendigkeit des Gedankens des Dinges an sich. Ist das aber der Fall, so kann die Frage oder Aufgabe sich im eigentlichen Sinne nie auf das Dass, sondern immer nur auf das Was des Dinges an sich beziehen, und wir stehen aufs neue vor dem Widerspruch, dass wir das Ding an sich notwendig denken müssen und zugleich dem Gedanken jede objektive Berechtigung absprechen.

β. Die Umformung, besser gesagt die Herabsetzung der logischen Denknotwendigkeit zu einem blossen psychologischen Zwang ist es, welche das Charakteristische des Empirismus strengster Observanz, des Evolutionismus und Positivismus ausmacht. Das Darwinistische Entwicklungsprinzip auf das geistige, und hier auch auf das logische Gebiet übertragend, fasst dieser Standpunkt die Prinzipien des logischen Denkens als Erzeugnisse unserer „psychisch-physischen Organisation", als durch akkumulierte Erfahrungen, Association, Anpassung und Vererbung allmählich aus einfachsten psychischen Elementen entstandene Gewohnheiten des Denkens auf. Dass mit dieser Ansicht die Auffassung der Gesetze unseres Denkens als objektiv gültiger ontologischer Prinzipien nicht verträglich, vielmehr die Konsequenz derselben eine subjektivistische Auffassung des Denkens, die sich selbst „Probabilismus" nennt, ist, kann nun freilich nicht geleugnet werden. Denn da der Evolutionsprozess, der zu der Bildung unseres menschlichen Organismus, unseres Nervensystems, unseres Gehirns und unserer Psyche geführt hat, zwar ein kausal bedingter, aber im Sinne des logischen Denkens doch ein zufälliger (der auch anders hätte verlaufen können) ist, so sind auch die Prinzipien unseres Denkens, wenn sie nichts weiter sind, als von der Natur des „psychisch-physischen Organismus" abhängige Funktionen desselben, zufällig. Sie würden andere sein, wenn die Entwicklung, wie es ja immerhin denkbar ist, einen anderen Verlauf genommen hätte, und sie werden vielleicht andere werden, wenn im weiteren Fortgang der (ja noch nicht abgeschlossenen) Entwicklung die Struktur unseres Organismus sich ändert. Es ist demnach nicht ausgeschlossen,

dass wir einst ganz anders denken, als wir jetzt gemäss der augenblicklichen Verfassung unseres Organismus denken müssen. Ebenso ist es möglich, dass andere Wesen, deren Organisation von der unsrigen abweicht, über die Dinge (falls sie überhaupt Dinge denken) ganz anders, als wir, denken. Müssen diese Möglichkeiten eingeräumt werden, so folgt aber, dass wir für unsere jetzigen Gewohnheiten zu denken keine objektive, sondern durchaus nur subjektive Notwendigkeit in Anspruch nehmen können, und so scheint denn der Zweifel an der objektiven Gültigkeit des Denkens auf solider empirischer Basis fest und dauernd begründet zu sein.

Dass nun, wenn die logische Notwendigkeit das wäre, für was sie hier ausgegeben wird, ihre objektive Gültigkeit zweifelhaft wäre, soll, wie gesagt, nicht bestritten werden. Es brauchte auch nicht bestritten zu werden, weil der Zweifel dann ebensowenig wie das logische Denken überhaupt existieren würde. Ich beabsichtige nicht, hier eine ausführliche Widerlegung des Empirismus zu geben; was ich an dieser Stelle gegen ihn vorzubringen habe, ist im Wesentlichen dies: dass, wenn das logische Denken ein bloss psychologischer Denkzwang wäre, es das nicht thun und leisten könnte, was unser Denken nach dem Zeugnisse unserer unmittelbaren inneren Erfahrung täglich leistet und thut, sowie, dass der Widerspruch, der in der Anerkennung der Notwendigkeit eines Gedankens und der Bezweiflung seiner Gültigkeit liegt, auf diesem Standpunkte nicht nur nicht vermieden wird, sondern sogar noch schärfer und krasser sich gestaltet.

Wer das Denken und die Natur seiner Notwendigkeit richtig verstehen will, muss in aller Erkenntnis den psychischen Akt, durch welchen etwas, von dem Inhalt, welcher darin gedacht wird, die psychologische Thatsache der Erkenntnis von der logischen Geltung ihres Inhaltes unterscheiden. Die logische Notwendigkeit, welche das Denken denkt, ist nicht die psychologische Notwendigkeit, mit welcher es die logische Notwendigkeit denken soll. Dies mindestens muss auch der verbissenste Empirist anerkennen. Nun aber ist die Notwendigkeit des Gedachten etwas, das sich auf keine Weise aus der psychologischen Notwendigkeit, welche uns zwingen soll, etwas als notwendig zu denken, erklären oder ableiten lässt. Wie man auch den psychologischen Zwang im übrigen fassen möchte: immer würde er

nur erklären, dass wir dieses und jenes notwendig dächten, nicht aber, worauf es eben ankommt, dass wir es als notwendig dächten. Wäre logische Notwendigkeit und psychologische Notwendigkeit einerlei, oder besser, gäbe es nur die letztere, so würde die Notwendigkeit im Denken auch dieselbe sein wie die, der wir jetzt in der unwillkürlichen Association von Vorstellungen durch den psychischen Mechanismus und in der Bildung sinnlicher Wahrnehmungen unterworfen sind. Wir würden dann gezwungen sein, bald dies, bald das zu denken, wie wir jetzt gezwungen sind, bald grün, bald rot zu empfinden, aber wir würden so wenig das Gedachte für notwendig halten, als wir die Empfindung als notwendig empfinden. Das heisst aber, wir würden es nicht denken, denn ein Denken, welches keinen Unterschied zwischen Notwendigem, Möglichem und Unmöglichem machen könnte, wäre kein Denken, sondern ein völlig gedankenloses Empfinden oder Erfahren. Das Bewusstsein der Notwendigkeit, welches es dem von ihm gedachten Inhalt hinzufügt, ist aber das, was das Denken erst zum Denken macht, so sehr, dass man Vernunft geradezu als Bewusstsein des Notwendigen, als Denken des Denknotwendigen definieren könnte. Es ist das, was das Denken von allen anderen psychischen Fähigkeiten, auch von Empfindung und Anschauung, unterscheidet. Aus dem Zwang, mit dem ein Gedanke „gedacht" wird, kann die Notwendigkeit, die in ihm gedacht wird, nie hervorgehen. Wer daher die Denknotwendigkeit zu einem psychologischen Zwang zu denken macht, hebt sie auf, macht sie unmöglich. Dies muss man sich völlig klar machen, dass man etwas ganz Widersinniges sagt, wenn man behauptet, unsere psychische Organisation zwinge uns, etwas als notwendig zu denken. Unsere psychische Organisation würde dann die Notwendigkeit des Gedachten erst hervorbringen, die Wahrheit, welche diese Notwendigkeit bedeutet, schaffen. Aber dies ist unmöglich. Das Notwendige kann nie aus dem bloss Thatsächlichen hervorgehen, die Wahrheit ist von den ewig veränderlichen Thatsachen unabhängig; sie würde aufhören Wahrheit zu sein, wenn der psychische Denkakt sie erzeugte. So ist es nun nicht, vielmehr nötigt uns die Natur der Denknotwendigkeit zu einer ganz anderen Auffassung des Zwanges, dem unser Denken in seiner Thätigkeit unterworfen ist. Weil uns die logische Notwendigkeit im Denken mit einer unbedingten,

Anerkennung heischenden Autorität entgegentritt, darum sehen wir uns genötigt, ihr zuzustimmen; unsere Zustimmung erfolgt nicht auf Grund eines blinden psychomechanischen Zwanges, sondern auf Grund der Einsicht in die Notwendigkeit des Gedachten. Es ist eine bewusste Selbstbestimmung der Vernunft, nicht eine kausale Nezessitation, die hier stattfindet. Ich muss an dieser Stelle darauf verzichten, das eigentümliche Verhältnis des logisch Notwendigen zur Erkenntnis desselben näher auszuführen, weil eingehendere metaphysische Untersuchungen über die Beziehung denknotwendiger Wahrheiten zu Thatsachen dazu erforderlich wären. Genüge es, zu bemerken, dass dies Verhältnis nicht das von mechanischer Ursache und Wirkung, sondern vielmehr das von Autorität und freier bewusster Anerkennung derselben ist. Das Denken, wenn es eine denknotwendige Wahrheit erkennt, ist sich bewusst, dass es sie nicht durch sein Denken schafft, sondern nur eine schon vorhandene Wahrheit anerkennt. Die Geltung derselben erkennt es als unabhängig von ihrem Gedachtwerden durch den Denkakt, als ewig zu Recht bestehend, an. In dieser Beziehung ähnelt die Autorität des logisch Notwendigen der der sittlichen Gebote, die wir auch als massgebend anerkennen, ohne indes mechanisch gezwungen zu sein, sie im Handeln zu befolgen. Wie hier die Anerkennung der Autorität eine freie, selbstgewollte ist, so auch beim Denken. Und wie wir gegen die sittlichen Gebote fehlen können, ohne dadurch ihre Autorität aufzuheben, so können wir auch irren, ohne dadurch die Gültigkeit der logischen Gebote zu vernichten. Hieraus ergiebt sich das Verhalten der Vernunft oder des Erkenntnisvermögens zu den logischen Wahrheiten. Die Vernunft kann zur Anerkennung der logischen Gebote so wenig mechanisch gezwungen werden, als das Gewissen zur Anerkennung der moralischen. Es ist die von allem psychologischen Zwange unabhängige Notwendigkeit der Wahrheit, welche durch ihr blosses Erscheinen im Bewusstsein dieses bestimmt, ihm beizustimmen. Erkennen ist auch Anerkennen; es bedarf keiner besonderen Veranstaltungen, um das Denken zu einem Anerkennen des von ihm als vernünftig Erkannten zu bewegen. Aber so wenig die Anerkennung mechanisch erzwungen werden kann, so wenig kann sie versagt werden. Die Vernunft kann gar nicht anders, als dem, was ihr einleuchtet, auch zuzustimmen; sie würde sich

selbst aufheben, wollte sie anders handeln. Bewusst kann sie sich daher gegen die logischen Gesetze gar nicht vergehen, sondern der Irrtum entspringt immer einer Unachtsamkeit des Denkens. Hieraus folgt eben, dass, wenn die Vernunft zur Erkenntnis des Irrtums gebracht wird, sie zwar dennoch wieder in ihn zurückfallen kann, aber nur dann, wenn sie die Belehrung wieder vergisst; dass aber das Bewusstsein der Unrichtigkeit eines Gedankens zu haben und gleichzeitig ihn für notwendig zu halten, etwas ist, das auf dem Gebiete des Denkens nicht möglich ist. Die Sinnlichkeit ist in einer anderen Lage; sie kann, weil sie ja gar nicht denkt, auch gar nicht belehrt werden und wird also allen Protesten der Vernunft zum Trotze fortfahren, die Dinge so zu sehen, wie sie sie ihrer eigentümlichen Natur gemäss sehen muss. Die Vernunft aber kann das nicht, sie kann die logischen Wahrheiten weder ignorieren, noch umstürzen oder anders machen. In dieser Gebundenheit besteht zugleich ihre Freiheit. Denn wie ihre Freiheit an den Vernunftgesetzen ihre Schranke findet, so macht diese Schranke die Vernunft doch zugleich frei von dem mechanischen Zwang, von der kausalen Abhängigkeit psychischer Faktoren. Die Freiheit, die Vernunftgesetze zu ändern, würde nur durch ein Abhängigkeitsverhältnis zu bloss thatsächlichen psychischen Prozessen ermöglicht werden können; die Unmöglichkeit, gegen sie zu revoltieren, hebt dieses Abhängigkeitsverhältnis auf, setzt der psychologischen Analyse Schranken, welche die Psychologie wohl beachten sollte. Die Vernunft besitzt ein eigenes Gebiet, das da beginnt, wo die psychologische Analyse aufhört, und ist auf ihrem eigenen Gebiete frei, nur ihrer eigenen Gesetzlichkeit unterworfen.

Das thatsächliche Vorhandensein der Vernunft ist allerdings — beim Menschen wenigstens und soweit unsere Erfahrung reicht — an gewisse psychische und physische Bedingungen gebunden. Sind diese nicht vorhanden oder in Folge ungünstiger Umstände mangelhaft entwickelt, so kommt es überhaupt zu keiner Vernunftserkenntnis, also auch nicht dazu, etwas für denknotwendig, für unbedingt wahr und allgemeingültig zu halten. Ebenso ist auch die richtige Ausübung der Vernunftthätigkeit insofern an psychologische Bedingungen gebunden, als ungünstige psychische Umstände — Zerstreutheit, Abgespanntheit etc. — leicht zu der Ungenauigkeit des Denkens führen

können, welche der Quell aller Irrtümer ist. Auch der Irrtum bedeutet aber keine Aufhebung der Denkgesetze. Die Anerkennung der Gültigkeit der letzteren durch die Vernunft ist von gar keinen anderen Bedingungen, als denen, welche in der Vernunft selbst liegen, abhängig. Die Vernunft kann sie nur entweder nicht wissen, oder sie wissend anerkennen. Niemals vermögen psychische Verhältnisse irgend welcher Art die Vernunft dahin zu bringen, andere als die von ihr anerkannten Denkgesetze für notwendig und gültig zu halten. Selbst der Irrsinn vermag nicht, ein Bewusstsein, dass andere Denkgesetze notwendig seien, zu erzeugen. Er kann die Vernunft völlig aufheben, er kann sie zu fortwährenden Irrtümern verleiten, aber er vermag nicht eine andere Vernunft zu schaffen. Aus dem Gesagten erhellt die Verkehrtheit des Verfahrens, die Logik auf Psychologie zu gründen. Nur sehr wenig von dem, womit es die Logik zu thun hat, vermag die Psychologie zu begründen; an das eigentliche Thema der Logik als normativer Wissenschaft, die in der Bestimmung des logischen Wertes der Denkoperationen besteht, reicht sie so wenig heran, dass sie vielmehr für ihre eigenen Zwecke die Logik immer schon voraussetzen muss. Ebensowenig kann die Erkenntnistheorie, soweit sie Erkenntniskritik sein will, auf Psychologie gegründet werden, sondern setzt vielmehr aller psychologischen Analyse Schranken, welche diese nie überschreiten darf.

Mit dem Worte *a priori* bezeichnete Kant das, was seiner transcendentalen Notwendigkeit wegen den Zufälligkeiten der Wirkungsweise des psychischen Mechanismus entzogen bleiben muss. Dass er selbst die subjektive Notwendigkeit der dogmatischen Vernunft, die doch immer eine logische ist, der psychologischen annäherte, dass er die Notwendigkeit der Raum- und Zeitanschauung der des Verstandes koordinierte, dass er endlich das transcendentale vom psychologischen *a priori* nicht durchweg genügend schied, ist zu beklagen, rechtfertigt aber nicht die Verflachung des *a priori* zu einem physiologisch-psychologisch bedingten Habitus des Denkens, wie sie von gewissen sich kantisch nennenden modernen Richtungen — unter Berufung auf Kant! — vorgenommen worden ist. Es ist betrübend, zu sehen, wie trotz der oft bewiesenen Unvergleichlichkeit des spontanen Denkens und der aus der Wirksamkeit des psychischen Mecha-

nismus entstehenden sinnlichen Empfindung immer wieder sich die Versuche des — besonders auf englischem Boden heimischen — Empirismus erneuern, die höheren psychischen Thätigkeiten, speziell das logische Denken, aus einfachsten und niedrigsten psychischen Elementen in lückenlos aufsteigender „allmählicher“ Entwicklung abzuleiten, — als ob irgend eine noch so lange andauernde, noch so sehr durch Vererbung, Anpassung, Akkumulation von „Erfahrungen“, Associatioh und wie die Schlagworte alle lauten, unterstützte, noch so „*gradually*“ fortschreitende Entwicklung aus einer Empfindung logisches Denken machen könnte.

Mit dem Zauberwort „Erfahrung“ sich über alle Schwierigkeiten hinwegzusetzen, geht nicht an, weil, wie Kant gezeigt hat, Erfahrung selbst zu ihrer eigenen Möglichkeit das Denken immer schon voraussetzt. „Reine“ Erfahrung ist eigentlich nur das, was Bodhidharma erfuhr, als er neun Jahre hindurch die Mauer anstarrte; jede an ein „Erfahrenes“ sich anknüpfende Betrachtung oder Reflexion, jede Verknüpfung von Erfahrungen setzt immer schon höhere, durch die Erfahrung vielleicht angeregte, aber nicht aus ihr entstandene Vermögen voraus. Die Association genügt da nicht. Warum machen wir im Traume keine fortschreitenden Erfahrungen? Dass die im Traume akkumulierten und „associierten“ Eindrücke durch das wache Leben stets unterbrochen werden, kann der Grund nicht sein, da ja auch das wache Leben durch die Träume unterbrochen wird. Die Träume können uns ungefähr wenigstens zeigen, wie weit wir im Denken kommen würden, wenn wir auf die Association allein angewiesen wären; im Grunde kämen wir freilich nicht einmal so weit, weil selbst die Gestaltung und Verknüpfung der Traumbilder ohne das Eingreifen des logischen Denkens nicht erfolgen könnte. Dass aus der blossen Association von Vorstellungen nie ein Denken hervorgehen könne, suchte Kant gegen Hume besonders mit Beziehung auf den Kausalbegriff darzuthun. Er hätte nicht nötig gehabt, die Allgemeingültigkeit des Begriffs der Kausalität, die dieser eben bestritt, gegen Hume auszuspielen; um seine empiristische Ableitung zu widerlegen, genügt die Thatsache, dass aus der beständigen Association zweier aufeinander folgender Erscheinungen *a* und *b* immer nur die mechanische Gewohnheit, diesen Zusammenhang auch künftig zu

erwarten, nie aber der Gedanke der Ursache und der notwendigen Verknüpfung — sei er selbst ein falscher — hervorgehen kann. Dass die Erfahrung einer beständigen Verknüpfung von *a* und *b* eben den Eindruck auf uns macht, den Hume voraussetzt, ist nur dadurch erklärlich, dass unser Denken den Gedanken von Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit den Erfahrungen schon entgegenbringt; andernfalls würde eine tausend-, ja millionenfache Erfahrung eines Zusammenhanges auf uns keinen anderen Eindruck machen, als eine einmalige, da wir keine Veranlassung hätten, den Zufall für weniger wahrscheinlich zu halten, als sein Gegenteil.

Induktion und Generalisation, durch welche die für die Erkenntnis gültigen Wahrheiten aus der Erfahrung abstrahiert werden sollen, setzen das logische Denken mit seinen Gesetzen schon voraus; die Gesetze des Denkens können also nicht selbst wieder aus Induktion entstehen. Somit wird es wohl bei den Worten Kant's: „dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt, so entspringt darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung“[1] sein Bewenden haben müssen. In der That, nächst dem Versuch, das Denken aus den Bewegungen der Gehirnfasern zu erklären, kenne ich kein ungeheuerlicheres und unphilosophischeres Unternehmen, als das, es aus akkumulierten primitiven Erfahrungen, Association und Gewohnheit abzuleiten.

Es erübrigt noch, in aller Kürze darauf hinzuweisen, dass der Empirismus, abgesehen von seiner inneren Unmöglichkeit, die Berechtigung des Subjektivismus in keiner Weise darzuthun im Stande ist.

Wäre die Denknotwendigkeit ein blosser psychologischer Denkzwang, so wäre, da die Einsicht in die Notwendigkeit des Gedachten gar nicht entspringen könnte, der Irrtum und seine Korrektur gar nicht möglich. Ein Fehlgreifen im Denken könnte nicht stattfinden, da ja der psychische Mechanismus mit derselben unfehlbaren Sicherheit, die er in der Empfindung (die „Sinnestäuschungen“ sind ja an sich weder wahr noch falsch, erst das Urteil, das ihnen objektive Realität beilegt, macht sie

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 647, Erdm. 26. 27.

zu Irrtümern, bewährt, auch dem Denken jedesmal vorschreiben würde, was es zu denken hat, und das Notwendige ja das für uns Richtige ist. Noch weniger würde aber ein Zweifel an der objektiven Gültigkeit des Gedachten jemals eintreten können. Zwänge uns unser Denken in mechanisch-physischer Weise etwas für notwendig und wahr zu halten, so könnte uns der Gedanke, dass dieser Gedanke vielleicht „bloss subjektiv", bloss unsere aus Erfahrung hervorgegangene Gewohnheit zu denken sei, gar nicht kommen, so wäre das ganze Räsonnement des empiristischen Subjektivismus gar nicht möglich. Das blosse Vorhandensein des subjektivistischen Zweifels widerlegt die empiristische Theorie, da dieser Zweifel zu seiner eigenen Möglichkeit ein ganz anders geartetes Denken, als das von ihm angenommene, voraussetzt. Wäre der Positivismus als Thatsache wirklich, so wäre er als Philosophie unmöglich; das logische spontane Denken, das seine Möglichkeit begründet, hebt ihn zugleich auf. Der Widerspruch zwischen der Anerkennung des Denknotwendigen und der gleichzeitigen Bezweiflung desselben ist, wie man sieht, hier ein noch viel krasserer und ungeheuerlicherer, als es oben (*a*) der Fall war. Nicht einmal sagen könnten wir es, dass die Denkgesetze bloss subjektiv wären, wenn sie dieses wären. Um dies thun zu können, müssen wir die logische Notwendigkeit schon voraussetzen. Dass wir, wenn wir das thun, zwar den Gedanken der Subjektivität fassen, ihn aber nie ernstlich denken, d. h. als richtig denken können, haben wir oben gesehen. Wäre ferner das Denken, weil es nichts als blosse Denkgewohnheit, aus der Erfahrung abstrahierte Maxime ist, seiner objektiven Gültigkeit nicht gewiss, so müsste auch der Empirismus selbst dieses Schicksal teilen. Auch er wäre eine durch den zufälligen Gang der Entwicklung entstandene und durch ihn bedingte „zufällige" Ansicht, die mit dem weiteren Fortschritt der Entwicklung sich ändern und anderen Ansichten, z. B. dogmatischen, Platz machen könnte. Da nun in verschiedenen, besonders merkwürdig organisierten Individuen diese Ansichten wirklich bestehen, also offenbar durch den Lauf der Entwicklung hervorgerufen sind, so müsste der Empirist seinen eigenen Prinzipien zufolge ihnen mindestens dieselbe Berechtigung wie seinem eigenen Standpunkte zugestehen. Davon ist er nun weit entfernt. Seinen eigenen Standpunkt hält er für

„objektiv“ gültig, die anderen für falsch. Er zweifelt nicht im mindesten daran, dass unser Denken sich so entwickelt habe, wie er annimmt, und dass es deshalb nur subjektiv sei; diese Ansicht hält er nicht für eine vorübergehende, sondern für eine allgemeine und ewig gültige Wahrheit. Damit wird er dogmatisch. Der Versuch, etwa den eigenen Standpunkt selbst wieder dem Subjektivismus unterzuordnen und aus der Subjektivität sogar des eigenen Standpunktes wiederum aufs neue den Triumph desselben über alle anderen Standpunkte zu folgern, müsste auch hier ebenso wie beim absoluten Skeptizismus (s. o. S. 8, 9) misslingen, da wir dieser Schlussfolgerung wieder nur dieselbe bloss subjektive Ueberzeugungskraft zugestehen würden, die der Subjektivismus den anderen Standpunkten einräumt. Somit bleibt dem Empirismus nur die Wahl, entweder alle Wahrheit aufzugeben und auf den Standpunkt des absoluten Skeptizismus zurückzusinken, oder mit einer dogmatischen Behauptung zu schliessen. Beides bedeutet ein Aufgeben seiner selbst. Dasselbe Resultat würde sich ergeben, wenn etwa auch der Empirismus zu dem Auskunftsmittel eines doppelten Verstandes greifen wollte, eines dogmatischen, der eine blosse subjektive Gewohnheit, die Dinge so und so zu denken, ist, und eines kritischen, der diese Natur des dogmatischen Verstandes erkennt. Die Annahme eines solchen kritischen, doch nach logischen Prinzipien verfahrenden Verstandes würde eben die Behauptung, dass die logischen Gesetze blosse psychologische Gewohnheiten seien, Lügen strafen; der kritische Verstand wäre dogmatisch, und innerhalb desselben — dem man ja nicht von vornherein vorschreiben kann, was er denken soll — würde sich die Möglichkeit, dogmatisch-metaphysische Annahmen für notwendig zu halten, damit aber auch der Konflikt zwischen „dogmatischer“ und „kritischer“ Notwendigkeit erneuern.

2. Nicht nur kann der Subjektivismus dem Dogmatismus nicht, ohne das Denken überhaupt aufzuheben, verbieten, denknotwendige Annahmen über das objektive Sein auch für wahr zu halten: die Sünde, die er ihm vorwirft, metaphysische Annahme über transcendente Objekte zu machen, begeht er selbst, und muss sie begehen, um seine eigene Lehre aufstellen und begründen zu können.

Zweck der nachfolgenden Ueberlegungen ist, den Beweis zu

erbringen, dass der Subjektivismus, der die Möglichkeit der Metaphysik bestreitet, selbst ganz und gar auf metaphysischen Voraussetzungen über die Natur der Dinge und ihr Verhältnis zur Erkenntnis beruht.

a) Metaphysisch ist im Grunde schon die ganze Annahme, durch welche der Empirismus die Richtigkeit des subjektivistischen Standpunktes zu begründen sucht: der Evolutionismus. Der Entwicklungsprozess, dessen Verlauf hier erkannt wird, ist doch genau so ausserhalb meines Bewusstseins, genau so „transcendentes“ Objekt, als das „Ding an sich“, dessen Erkenntnis nicht möglich sein soll. Dass er innerhalb von Raum und Zeit liegt, bedeutet keinen Einwand hiergegen. Denn einmal ist die Behauptung, dass Raum und Zeit phänomenal sind, die Dinge an sich aber jenseits dieser Formen stehen, selbst eine metaphysische, und dann würde die strikte Durchführung der Subjektivität dieser Formen eben die Ableitung der Erkenntnis aus Prozessen, die nur in durch die Erkenntnis selbst bedingten Formen möglich sind, unmöglich machen. Offenbar betrachtet der Empirismus, wenn er die Erkenntnisformen als die Produkte einer Entwicklung ansieht, diese Entwicklung selbst, mindestens aber einen dem phänomenalen Entwicklungsprozess korrespondierenden intelligibelen Vorgang als objektiv real und macht damit die Erkenntnis desselben zu einer dogmatisch-metaphysischen oder transcendenten.

Dasselbe gilt aber von jeder Annahme, die eine Erkenntnis der historischen Wirklichkeit für möglich, Metaphysik aber für unmöglich hält. Die historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit (soweit sie nicht unser eigenes Sein betrifft), insbesondere die historische Vergangenheit, ist keine Realität, die uns unmittelbar gegeben wäre. In unserem Bewusstsein sind zunächst nur die Vorstellungen, welche die historischen Zeugnisse, die „Quellen“ in uns erzeugen; aus ihnen suchen wir nach den logischen Methoden, welche die historische Kritik uns an die Hand giebt, den wirklichen Thatbestand ebenso zu eruieren, wie wir in der Metaphysik nach den Regeln des logischen Denkens aus den Vorstellungen, welche die Dinge in uns erregen, diese selbst zu erkennen suchen. Natürlich sind beide, die erkannte historische Wirklichkeit und die erkannte Welt der „Dinge an sich“, wieder nur Vorstellungen in unserem Bewusstsein. Mit welchem Rechte

wir der einen objektive Wahrheit zugestehen, die andere als bloss „subjektive“ Annahme brandmarken, ist nicht einzusehen. Es ist zu beklagen, dass die auf dem engeren Gebiete der Geisteswissenschaften mit Recht zu tonangebendem Einflusse gelangte historische Schule vielfach zu dem falschen Vorurteil fortgeschritten ist, dass historische Erkenntnis überhaupt und an sich zugänglicher und sicherer sei, als systematische.

Noch mehr jenseits meines Bewusstseins als die vergangene Wirklichkeit liegt die zukünftige, mein eigenes zukünftiges Sein nicht ausgeschlossen. Ich bin mir meiner selbst und meiner Erkenntnis nur in dem Moment bewusst, wo ich sie habe; was aus ihr in Zukunft werden wird, darüber kann ich, wenn mein Denken „bloss subjektiv“ ist, ebenso wenig etwas wissen, wie über das, was gegenwärtig „ausserhalb meines Bewusstseins“ sich befindet. Aber hier macht der Subjektivismus, der die Möglichkeit, dass die objektive Wirklichkeit ganz anders sei, als ich sie auf Grund meines subjektiven Denkens denken muss, so lebhaft betont, die naiv-dogmatische Voraussetzung, dass mein subjektives Denken selbst nie anders werden wird, als es gegenwärtig ist. Er zweifelt keinen Augenblick daran, dass mein zukünftiges Denken — welches doch für mich, den gegenwärtigen Beobachter, etwas Objektives, Transcendentes ist — dieselben Gesetze aufweisen werde, welche auch mein gegenwärtiges Denken beherrschen. Die subjektive Unveränderlichkeit des Denkens nimmt er — auf Grund des gegenwärtigen „subjektiven“ Denkens — als etwas ganz Sicheres an. Damit aber macht er eine metaphysische Annahme über eine jenseits des Bewusstseins, jenseits aller Erfahrung liegende transcendente Wirklichkeit.

Metaphysisch ist auch die Annahme, dass meine Denkgesetze, auf Grund deren ich meine Mitmenschen von der Richtigkeit des subjektivistischen Standpunktes zu überzeugen suche, auch für sie gültig sind. Der Subjektivismus kann, wie der skeptische Idealismus, konsequenterweise immer nur ein Solipsismus sein; jedes Hinausgehen über den Standpunkt des theoretischen Egoismus ist schon eine Inkonsequenz, ist schon Metaphysik. Andererseits ist auch die Annahme, dass andere Wesen möglicherweise andere Formen des Denkens haben können, metaphysisch, denn sie ist eine auf Grund der meinem Denken eigentümlichen logischen Unterscheidungen dessen, was möglich, notwendig

oder unmöglich ist (deren Gültigkeit mithin für die „anderen Wesen“ in Anspruch genommen wird), gemachte Voraussetzung. Somit können wir, wenn wir uns auf den solipsistischen Standpunkt stellen, weder auf ihm verharren, noch aus ihm heraustreten, ohne uns in unlösbare Widersprüche zu verwickeln: — *instabilis tellus, innabilis unda.*

b) Dass auch die Behauptung der Unerkennbarkeit, ja Undenkbarkeit des Dinges an sich, das jenseits der Erscheinungswelt steht, nur durch Annahmen, welche eben dieses Ding an sich schon immer voraussetzen, also durch Annahmen metaphysischer Art begründet werden kann, damit aber sich selbst aufhebt, möge den Gegenstand einer weiteren, unsere kritische Analyse des Inhaltes des subjektivistischen Standpunktes abschliessenden Untersuchung bilden.

Die Behauptung, dass unsere Gedanken, weil sie „bloss subjektiv“ sind, ihrer objektiven Gültigkeit nach zweifelhaft sind, begründet der Subjektivismus mit der Möglichkeit, dass die Welt ausserhalb meines Bewusstseins ganz anders beschaffen sein könne, als ich sie nach meinen Denkgesetzen denken muss, und der Unmöglichkeit, die Übereinstimmung meiner Erkenntnis mit der Wirklichkeit durch Vergleichung der ersteren mit der letzteren zu konstatieren. Hierbei wird aber, abgesehen davon, dass auch hier wieder die Denkkategorie der Möglichkeit auf einen transsubjektiven Inhalt angewandt wird, der Gedanke, dass es eine von der Erkenntnis unabhängige Welt, ein „Ding an sich“ gebe, als richtig vorausgesetzt. Das ist notwendig, weil sonst der subjektivistische Skeptizismus selbst allen Sinn verliert. Denn gäbe es gar keine Welt ausserhalb meines Bewusstseins, so hätte es natürlich keinen Sinn, zu behaupten, dass sie möglicherweise ganz anders sein könne, als ich sie mir vorstelle. Dann gäbe es nur die Erscheinungswelt, und dann wäre mein subjektives Denken natürlich unbedingt gültig, da die Grenze seiner Kompetenz ja zugleich die Grenze der Welt wäre. Könnte dann der Gedanke eines Dinges an sich überhaupt entstehen, so würde der Satz, dass es keine Dinge an sich gebe, natürlich unbedingt gültig sein. Ebenso aber auch der Satz, dass es Dinge an sich gebe, falls er denknotwendig wäre. Andererseits wäre dieser Gedanke doch sachlich falsch und wir hätten somit das merkwürdige Schauspiel, dass aus demselben Grunde ein Gedanke

zugleich wahr und falsch wäre. Weil die transcendente Welt gar nicht ist, ist die denknotwendige Behauptung, dass sie sei, gültig, zugleich aber auch falsch, denn die Welt ist ja nicht. Oder, wenn der Gedanke richtig ist, so ist die Welt, ist sie aber, so wird die Richtigkeit des Gedankens wieder zweifelhaft; seine eigene Richtigkeit macht den Gedanken unsicher.

Dieser Gedanke nun: dass eine von meiner Erkenntnis unabhängige „Aussenwelt" existiert, ist einerseits zur Begründung des Subjektivismus selbst unentbehrlich — weil ja, wenn er unsicher wäre, der Subjektivismus selbst unsicher werden würde —, andererseits nach den Prinzipien eben dieses Subjektivismus selbst unsicher. Denn braucht die Welt nicht so zu sein, wie wir sie denken, so könnte sie auch gar nicht sein. Andererseits würde doch die Ausdehnung der Unsicherheit des Denkens auf den Satz selbst ihn wieder voraussetzen. Denn nur deshalb könnte die Welt auch gar nicht sein, weil sie eben ganz anders sein kann, als wir sie denken, — wobei ihr Dasein eben wieder vorausgesetzt wird. Dieses Spiel würde sich endlos erneuern, immer wieder würde der Subjektivismus die metaphysische Annahme der Existenz der Welt voraussetzen, sie aber zugleich, und zwar wieder durch die Voraussetzung der Existenz der Welt, zu nichte machen.

Einen ähnlichen Prozess haben wir beim skeptischen Idealismus (s. S. 28 f.) beobachtet. Aus der Endlosigkeit desselben folgt nicht etwa die Richtigkeit des Subjektivismus — auch diese Folgerung würde wieder endlos sich selbst aufheben —, sondern seine Unhaltbarkeit und innere Unmöglichkeit. Geht das Spiel ins Endlose weiter, so kommt der Subjektivismus sozusagen gar nicht auf die Beine; kaum sich erhebend, wird er durch die Behauptung, die er dabei aufstellt, gleichsam durch sein eigenes Gewicht, wieder zu Boden gedrückt. Macht er, um sich selbst einmal aufstellen zu können, dem Spiel durch die Annahme einer Aussenwelt ein Ende, so hebt er sich damit selbst definitiv auf. Denn diese Annahme ist eine metaphysische, die auf gar keinem anderen Grunde, als dem ihrer eigenen Notwendigkeit, auf den alle metaphysischen Annahmen sich stützen, beruht. Müssen wir aber der Annahme, dass eine transcendente Wirklichkeit ist, ihrer Denknotwendigkeit wegen objektive Gültigkeit zugestehen, so ist es ganz willkürlich und

inkonsequent zugleich, den weiteren denknotwendigen Annahmen, welche die Vernunft über die Natur, über das Was derselben macht, sie zu versagen.

Und hier müssen wir wieder eine ähnliche Bemerkung wie oben beim skeptischen Idealismus (S. 29, 30) machen. Wie die Dinge es anfangen, so zu sein, wie sie, wenn sie sein wollen, nach unserem Denken sein müssen, das bekennen wir nicht zu wissen, so wenig wie wir wissen, wie überhaupt ein Ding sein kann. Die Frage erwartet aber auch von dem Denken etwas, das es — trotz der Transcendentalphilosophie — nicht leisten kann: nämlich nicht nur die Gesetze, welche die Dinge befolgen, zu erkennen, sondern auch die Dinge so zu machen, dass sie ihnen entsprechen. Diese schöpferische Gewalt besitzt das Denken nicht. In dem absoluten Grunde der Welt, welcher sowohl der letzte Grund der Wahrheit, wie aller Thatsachen ist, mögen wir auch den letzten Grund für ihre Konkordanz suchen: für uns gilt nur, dass, was denknotwendig ist, auch von den Dingen gilt, d. h. dass die Dinge wirklich so sind, wie sie von dem richtigen Denken gedacht werden müssen — eine Voraussetzung von so unausweichlicher Evidenz, dass auch der Skeptiker sie zu machen gar nicht umhin kann.

Dass der eigene, in der Bezweiflung der Möglichkeit der Metaphysik bestehende Standpunkt so ganz und gar auf metaphysischen Voraussetzungen, auf einer veritablen Annahme über das Ding an sich beruht, ist natürlich für die Subjektivisten eine sehr unbequeme Thatsache, und so ist es denn begreiflich, dass sie der Notwendigkeit, sie anzuerkennen, sich auf jede mögliche Weise zu entziehen suchen. Das Mittel hierzu glauben sie nach Kant's Vorgang in dem Terminus „Grenzbegriff"[1] gefunden zu haben. Das Ding an sich ist ein Grenzbegriff, der die Erscheinungswelt begrenzt, selbst aber noch in ihr liegt. Indem man das Ding an sich als Grenzbegriff denkt, geht man also über die Erscheinungen nicht hinaus — und so ist die Annahme des Dinges an sich keine metaphysische. Das unzulängliche Beispiel, durch welches Lange den Grenzbegriff zu verdeutlichen suchte,[2] ist oft widerlegt worden.[3] Boden und

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 235. Erdm. 227.

[2] Gesch. des Materialismus Buch II. W. A. 1881 S. 403.

[3] Vergl. Spicker, Kant, Hume und Berkeley S. 48 f. Hartmann,

Wände des Teiches, gegen welche der Fisch, „der nur im Wasser, nicht in der Erde schwimmen kann“, mit dem Kopfe stösst, liegen eben nicht innerhalb des Wassers, auf das er beschränkt ist, und ebensowenig auf der Grenze zwischen Wasser und Erde. Sie liegen thatsächlich jenseits der „Grenze“, und wenn der Fisch sie berührt, so berührt er damit ein Jenseitiges, Transcendentes, dessen Existenz er erkennt und von seinem eigenen Elemente unterscheidet.

Die Nutzanwendung, die Lange an das Beispiel knüpft: „So könnten auch wir mit unseren Denkformen (Lange spricht speziell von dem Kausalitätsbegriff) wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, dass jenseits desselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntnis absolut verschlossen ist“, ist daher nicht richtig. Sie wäre es nur dann, wenn der Fisch nie an die Grenze des Wassers gelangen könnte. Alsdann würde er freilich von den jenseits der Grenze liegenden Dingen nichts wissen, aber auch der „Grenzbegriff“ würde ihm völlig unbekannt bleiben.

Welche besser gewählte Bilder man nun auch an die Stelle des Lange'schen setzen wollte: stets würde man sich wieder vor die Alternative gestellt sehen, den „Grenzbegriff“ entweder in die Erscheinungen hinein oder in das Jenseits derselben zu verlegen. Liegt er innerhalb der Erscheinungen, gehört er selbst zur Erscheinungswelt, so kann er die letztere nicht begrenzen. Es wird dann nur ein Teil der Erscheinungen durch einen anderen — eben den „Grenzbegriff“ begrenzt, und das würde sich bei jedem neuen Grenzbegriff, den man errichten wollte, wiederholen. Liegt er aber jenseits der Erscheinungswelt, so ist er ein transcendenter Begriff, mit dem wir die Erscheinung überschreiten. Letzteres muss er nun sein, wenn er seine Aufgabe, die Erscheinungswelt zu begrenzen, erfüllen soll. Der Raum, der einen anderen begrenzt, kann nicht selbst innerhalb des begrenzten Raumes liegen, sondern muss, als der begrenzende, ewig jenseits desselben sein. Erst wenn wir beide, das Begrenzende und das Begrenzte, kennen, ist es ferner möglich, die Grenze zwischen beiden zu ziehen. Sie ist eben da, wo das eine aufhört und

---

Krit. Grundlegung des transcendentalen Realismus 1875 S. 21. Zu dem Ganzen vergl. auch Volkelt a. a. O. S. 138 f.

das andere anfängt, und sie bedeutet nichts weiter als die Summe der Berührungspunkte der beiden durch sie geschiedenen Körper oder Räume. Nimmermehr kann also der Grenzbegriff, wenn er die Erscheinung begrenzt, die Grenze selbst sein. Die Grenze begrenzt nicht, sie ist nur eine geometrische Linie, ein Verhältnis zwischen zwei gegebenen Dingen, nicht aber ein Ding für sich, gleichsam eine Schicht, die das eine Ding nicht mehr, das andere aber noch nicht wäre. Dass man trotzdem immer wieder die Grenze mit dem Begrenzenden identifiziert, hat wohl seinen Grund darin, dass man durch die räumlich-sinnlichen Bilder, die man zur Verdeutlichung des Gedankens benutzte, sich täuschen liess.

Ich wähle, um dies an einem Beispiel zu erörtern, ein Bild, welches eine grössere scheinbare Bestätigung des Lange'schen Standpunktes enthält, als das von ihm selbst gewählte.

Denke ich mir eine weite Ebene, die ringsum von steil abfallenden hohen Gebirgsrändern begrenzt wird, so würden diese letzteren das Gesichtsfeld eines in der Ebene befindlichen Beobachters, der sie ihrer Steilheit wegen nicht erklimmen kann, allerdings auf ewig begrenzen. Diese Gebirge scheinen nun der Forderung, welche der „Grenzbegriff" enthält, zu genügen. Sie liegen innerhalb des Gesichtsfeldes des Beobachters und schliessen es zugleich ab, begrenzen es. Aber eine tiefergehende Prüfung zeigt doch, dass wir es hier wieder mit einer — durch das sinnliche Bild veranlassten — unklaren Auffassung der Natur des Denkens nach Analogie sinnlicher Wahrnehmungen zu thun haben, und dass dem Denken gegenüber sich der „Grenzbegriff" nicht halten lässt. Meine sinnliche Wahrnehmung würde allerdings durch die Randgebirge an weiterem Erkennen gehindert werden. Sie würden die Grenze meines Sehens bilden, sofern ich über sie nicht hinaussehen könnte. Aber das bedeutet noch nicht, dass ich sie auch als Grenze ansehen würde. Die Sinnlichkeit könnte das gar nicht, da sie überhaupt nicht reflektiert. Die Grenze auch als Grenze erkennen könnte nur der Verstand. Er kann es aber nur dann, wenn er selbst nicht auf das Gebiet eingeschränkt ist, über welches hier die Sinnlichkeit nicht hinaus kann. Er muss, um das Randgebirge als Grenze überhaupt denken zu können, ein Jenseits desselben, über dessen transcendente Natur er sich nicht täuschen kann,

annehmen. Was dieses Jenseits ist, ob es ein Gebirge, eine Ebene, ein völlig leerer Raum ist, darüber mag er vorläufig zweifelhaft sein: dass es ein Jenseitiges, ein jenseits des Gebirges Belegenes ist, kann ihm aber nicht zweifelhaft sein, da ein Zweifel hieran ja auch ein Zweifel an der Grenze sein würde. Nennt er dieses Jenseitige nun „Grenzbegriff", so kann er den letzteren nicht wieder zur Grenze selbst machen.

Die Grenze ist also nicht der Grenzbegriff, das Begrenzende nicht die Grenze. Der Grenzbegriff liegt immer jenseits der Grenze, im Transcendenten; die Grenze ist die — geometrische — Linie, welche beide scheidet. Sie würde auch in unserem Bilde nicht die Gebirgswand, welche völlig innerhalb des Gesichtsfeldes liegt, sondern die ideale Linie des Gebirgskammes, die Linie, welche das Gebirge gegen den Horizont abgrenzt, sein. Sie selbst wäre eigentlich gar nicht zu sehen, mindestens nicht ohne das ausserhalb ihrer liegende Transcendente. Auch die Horizontlinie, welche die Ebene begrenzt, ist ja nicht zu sehen ohne den Himmel, dessen Berührung mit der Ebene sie eben darstellt. Wollten wir aber selbst zugeben, dass man die Grenzlinie, ohne über sie selbst hinauszugehen, sehen könne, so müssten wir um so nachdrücklicher gegen den Versuch protestieren, diese für die Sinnlichkeit zutreffende Thatsache auf den Verstand zu übertragen und ihn, ohne die Erscheinungswelt im Mindesten zu überschreiten, einen „Grenzbegriff" als „Grenze" denken zu lassen. Ein Grenzbegriff, der die Grenze zwischen sich selbst und dem von ihm Begrenzten, ein Ding an sich, welches die Grenze zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich sein soll, ist ein Unding. Nicht das Ding an sich, sondern der Grenzbegriff ist ein „hölzernes Eisen", ein „Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt", kurz ein Selbstwiderspruch. — So wenig, wie der „Grenzbegriff", vermag natürlich auch die Fassung des Dinges an sich als „Frage" oder „Aufgabe" das Ueberschreiten der Erscheinungswelt zu verhindern. Wir haben uns oben (S. 53) überzeugt, dass die Frage oder Aufgabe zu ihrer eigenen Möglichkeit den Gedanken des Dinges an sich immer schon voraussetzt. Letzterer aber ist transcendent. Wäre das Denken wirklich auf Erscheinungen eingeschränkt, so dass es in keiner Weise über sie hinaus könnte, so würde es den Gedanken an ein Ding an sich gar nicht auf-

werfen, folglich auch nicht nach ihm fragen oder es sich als Aufgabe setzen können. So kommen wir denn, wenn wir den Gedanken des Dinges an sich nicht aufgeben können, auch nicht darum herum, die Grenze der Erscheinungen zu überschreiten, metaphysisch zu werden, damit aber unsere Behauptung, ein Wissen vom Transcendenten sei nicht möglich, zu widerlegen. Ich finde auch, dass die praktischen Gründe, durch welche Lotze (Logik 2. Aufl. 312) die transcendente Erkenntnis entbehrlich machen will, nicht stichhaltig sind, weil sie die Erkenntnis, deren Ueberflüssigkeit sie darthun wollen, schon voraussetzen. Der vorgefassten Meinung, dass wir in den Dingen an sich ein Höheres, Besseres besitzen würden, als in der Erscheinung, mit der wir uns als dem Schlechteren begnügen müssen, lässt sich allerdings die andere entgegensetzen, dass in den Erscheinungen gerade das Höhere und Wertvollere liege, die Dinge aber nur Mittel seien, das wertvolle Schauspiel der Erscheinungswelt in uns hervorzurufen. Aber beweisen könnten wir doch diese Ansicht nur, wenn wir die Kenntnis der Dinge an sich schon hätten und uns von ihrer Minderwertigkeit oder ihrem Nichtsein überzeugt hätten, und so würde denn auch unter diesem Gesichtspunkte die Kenntnis der Dinge an sich wertvoller sein, als die blosse Erkenntnis von Erscheinungen, nicht wegen ihres Inhalts, sondern weil sie uns erst die Gewissheit, in den Erscheinungen das Höhere und nicht nur eine schlechtere Kopie eines an sich wertvolleren Originals zu besitzen, verschaffen würde.

3. Die Ueberzeugungen, welche sich uns aus den Erwägungen der vorigen Abschnitte (1—2) ergaben, waren, noch einmal kurz zusammengefasst, folgende: Einer Metaphysik, welche die Denknotwendigkeit ihrer Sätze darzuthun vermag, kann der Skeptizismus nicht mit dem Argumente der Subjektivität der Erkenntnis die Existenzberechtigung abstreiten, da er sich mit ihm ins eigene Fleisch schneidet. Der Begriff des Denknotwendigen fordert, dass, was die Vernunft als notwendig anerkennt, auch von jedem Vernünftigen als wahr anerkannt werde. Die Versuche, dieser unerbittlichen Forderung durch Unterscheidung verschiedener Vernunftarten auszuweichen, scheiterten sämtlich an der Unmöglichkeit, eine andere als die auch der Metaphysik zu Grunde liegende Vernunft auch nur als möglich anzunehmen. Auch die

kritische Vernunft entpuppte sich als eine naiv-dogmatische, die nicht nur ihre (deshalb eben falschen) kritischen Behauptungen in dogmatischer Weise machte, sondern sie sogar durch metaphysische Annahmen begründete.

Gegen eine Metaphysik, gegen die vom Standpunkte der gemeinen Logik oder unzweifelhafter Thatsachen nichts einzuwenden wäre, vermöchte also der subjektivistische Skeptizismus schlechterdings nichts auszurichten. Seine Angriffe können sich daher immer nur gegen die Denknotwendigkeit metaphysischer Sätze richten. Mit dem Nachweis, dass sie nicht denknotwendig seien, fiele natürlich ihr Anspruch auf Wahrheit in sich zusammen. Dieser Nachweis kann aber nicht so geführt werden, dass man positiv die Unmöglichkeit, auf metaphysischem Gebiet notwendige und beweisbare Sätze zu gewinnen, beweist. Denn das würde ja wieder darauf hinauslaufen, dass entweder dem Denken untersagt wird, seine Prinzipien auf metaphysische Probleme anzuwenden, oder diesen Prinzipien die ihnen sonst zugestandene Gültigkeit auf metaphysischem Gebiet aberkannt wird.

Sobald aber das Denken durch seine Subjektivität nicht gehindert wird, die ihm eigentümlichen Erkenntnisformen auf metaphysische Probleme, etwa die Dinge an sich, anzuwenden, hat zwar jeder das Recht, für seine Person daran zu zweifeln, dass es Erfolg haben wird; die Möglichkeit eines Erfolges kann man aber nicht *a priori* bestreiten und kann folglich auch nicht jedes metaphysische System, welches mit dem Anspruch, notwendige Wahrheit zu enthalten, auftritt, achselzuckend mit der Behauptung der Unmöglichkeit, es auf diesem Gebiete zu hieb- und stichfesten Resultaten zu bringen („das weiss ich schon zum Voraus völlig gewiss, dass es nichts von allem diesem wird geleistet haben“ [1]), ablehnen.

Trotzdem wird auch dies immer wieder versucht, und die Unmöglichkeit, im Metaphysischen zu feststehenden, unzweifelhaften Erkenntnissen zu gelangen, damit begründet, dass jede metaphysische Ansicht subjektiv durch die Individualität des Autors und andere auf ihn einwirkende zufällige Umstände bedingt sei. Diese subjektive Bedingtheit bedeutet hier, dass das

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrbach 575. Erdm. 516.

Denken des Autors durch Einflüsse, die ausserhalb des metaphysischen Denkens selbst liegen, wie Zeitströmungen, persönliche Erfahrungen aller Art, Temperament und Charakter, Erziehung und Studiengang, bestimmt werde. Dass solche Einflüsse stattfinden, dass sie dem Denken eine bestimmte Richtung zu geben vermögen, soll natürlich nicht bestritten werden. Eine Weltanschauung, die gänzlich unabhängig von allen Einflüssen, sogar unabhängig von der Individualität ihres Urhebers selbst wäre, dürfte schwerlich jemals aufgestellt werden. Aber müssen diese Umstände denn immer ungünstig sein, müssen sie denn das Denken immer von der Wahrheit abziehen? Offenbar lässt sich die Notwendigkeit, dass sie stets diese Wirkung ausüben, in keiner Weise darthun, und so schliesst denn auch dieses Argument die Möglichkeit einer streng notwendigen Metaphysik — noch weniger natürlich die einzelner metaphysischer Sätze — keineswegs aus. Das Argument würde ja auch nicht nur die Sicherheit der Metaphysik, sondern auch die aller übrigen Wissenschaften ohne Ausnahme vernichten. Denn was hülfe es, dass die Denkgesetze an sich ganz richtig wären, wenn doch ihr Gebrauch immer den störenden Einflüssen ungünstiger Umstände ausgesetzt wäre. Auch das vortrefflichste Werkzeug nützt nichts in einer Hand, die es nicht richtig zu gebrauchen versteht. Dass aber diese Einflüsse sich nur, wenn das Denken metaphysische Probleme denkt, geltend machen sollten, sonst nie, ist eine so wunderliche Annahme, dass es sich nicht lohnt, näher auf sie einzugehen. Also wären wir bei keiner Erkenntnis sicher, ob sie nicht durch ungünstige Umstände nachteilig beeinflusst ist, und wären auch nicht in der Lage, sie daraufhin zu prüfen, da ja auch die Prüfung derselben Gefahr ausgesetzt sein würde. Der allgemeinen Unsicherheit alles Wissens überhaupt, die sich so einstellen würde, könnte aber auch der Standpunkt, welcher die Metaphysik für unsicher erklärt, nicht entgehen. Auch er wäre, wenn seine Voraussetzung zuträfe, eine durch zufällige Umstände beeinflusste, also nicht vorurteilslose, nicht unbedingt sichere Ansicht. Von sich selbst aber lässt er das nicht gelten, er selbst erhebt Anspruch darauf, unbedingt gültig, reine, unverfälschte Wahrheit zu sein. Damit aber hebt er seine eigene Voraussetzung auf und widerlegt sich selbst.

Man darf auch die Abhängigkeit der Vernunft von Einflüssen,

die nicht in ihr selbst liegen, die bis zu einem gewissen Grade ja zuzugestehen ist, nicht übertreiben. Auf ihrem eigenen Gebiet ist die Vernunft, wie wir oben (S. 57 f.) gesehen haben, doch schliesslich unabhängig und lässt sich — so lange sie noch Vernunft ist — nie von irgend jemand andere Kriterien der Wahrheit aufreden, als die, welche sie selbst nach ihren eigenen Prinzipien anerkennt. Je weniger nun die Vernunft mannigfache und komplizierte Erfahrungsthatsachen oder Gefühle in Rechnung zu ziehen braucht, jemehr sie auf sich selbst angewiesen ist und aus sich selbst schöpfen kann, um so geringer wird auch ihre Abhängigkeit von anderen Faktoren, um so sicherer — nach dieser Richtung hin — das Ergebnis ihrer Ueberlegungen sein. Nächst der Mathematik und Logik giebt es aber nun kaum ein Gebiet, wo das mehr der Fall wäre, als gerade das der Metaphysik, welche eine der nüchternsten Wissenschaften ist, die es giebt.

Von der Ansicht, welche die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt in Abrede stellt, ist aber wohl zu unterscheiden eine andere, welche nicht die Metaphysik, wohl aber die Möglichkeit einer logisch-metaphysischen Konstruktion des gesamten Weltinhalts, d. i. die Möglichkeit einer nur metaphysisch bedingten Weltanschauung leugnet. Die letztere Ansicht beruht nicht auf einem Zweifel an der Kompetenz der Vernunft überhaupt, sondern auf der Einsicht, dass die Welt mehr enthält als bloss Logisch-Notwendiges, dass es Vieles in ihr giebt, welches, obgleich es nicht gegen die Vernunft ist, doch aus reiner Vernunft nicht erkennbar ist, — wozu z. B. alle blossen Thatsachen gehören. Die Metaphysik selbst bleibt dabei unangetastet.

Also die Unmöglichkeit der Metaphysik lässt sich in keiner Weise *a priori* feststellen. So wenig sich das Zweifeln, das Misstrauen gegen alle metaphysischen Unternehmungen anders als durch die That, durch Aufstellung eines metaphysischen Systems, dem Niemand die Anerkennung versagen kann, beseitigen lässt, so wenig kann man auch die Ungültigkeit eines metaphysischen Systems anders als durch den Nachweis seiner thatsächlichen Unrichtigkeit darthun. Solchen Nachweis zu liefern ist nun das Einzige, was der Skeptizismus zu leisten vermag. Wird er geliefert, so muss natürlich das System, gegen

welches er gerichtet war, die Segel streichen. Aber es braucht kaum bemerkt zu werden, dass auch nur es, nicht aber die Metaphysik damit widerlegt sein würde. Gelänge es auch, die Falschheit aller bisherigen metaphysischen Systeme, die Unhaltbarkeit aller bisher aufgestellten metaphysischen Sätze überzeugend nachzuweisen, so wäre zwar ein gewisser Zweifel an dem möglichen Erfolg metaphysischer Unternehmungen gerechtfertigt, — die Metaphysik wäre aber auch damit noch nicht endgültig beseitigt.

Denn auch andere Wissenschaften sind lange in der Irre gewandelt, ehe sie „den sicheren Weg der Wissenschaft" gegangen sind, und so wären auch hier noch so viele fehlgeschlagene Versuche noch kein genügender Grund, an aller Möglichkeit eines besseren Erfolges in der Zukunft zu verzweifeln. Sehr richtig bemerkt Kant: „Alle fehlgeschlagenen dogmatischen Versuche der Vernunft sind Facta, die der Censur zu unterwerfen immer nützlich ist. Diese aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen; die blosse Censur kann also die Streitigkeit über die Rechtsame der menschlichen Vernunft niemals zu Ende bringen."[1]

Was Kant hier von der Censur sagt, gilt aber auch von der Kritik, und so ist denn die Metaphysik auch durch die Kritik v. r. V. nicht aus der Welt geschafft worden.

So bleibt denn also nur die Alternative, entweder die Kompetenz des Denkens überhaupt aufzuheben und die Unmöglichkeiten des absoluten Skeptizismus auf sich zu nehmen, oder dem subjektiv Denknotwendigen auch objektive Wahrheit zuzugestehen, — also die Möglichkeit der Metaphysik zuzugeben.

3. Der Phänomenalismus.

Unter Phänomenalismus verstehe ich hier den Standpunkt, welcher zwar die Gültigkeit der Denkformen für das objektive

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 582. Erdm. 522. Vgl. Bergmann, Gesch. d. Phil. II. S. 24.

Sein nicht in Abrede stellt, aber ihre Brauchbarkeit zur Erkenntnis desselben deswegen bestreitet, weil das Denken nur in Verbindung mit Anschauung Erkenntnis liefern kann, die Formen der Anschauung — Raum und Zeit — aber nur phänomenal, subjektiv sind. Es ist die Ansicht, welche zwar nicht den einzigen, wohl aber den Hauptgrund des Kantischen Subjektivismus bildet.[1]

Man muss unterscheiden zwischen Denken und Erkennen. Denken ist das, was die Kategorien allein ohne Hülfe der Anschauung liefern, Erkennen das, was sie mit Hülfe derselben und nur mit ihrer Hülfe zu Stande bringen. Denken kann ich, was ich will, sobald ich mir nur nicht widerspreche, erkennen kann ich nur das, was die Anschauung anschaulich vorzustellen erlaubt. Da nun Raum und Zeit für die Dinge an sich nicht gelten, so werden die Denkformen, wie sie durch die Anschauung (die Schemata) realisiert werden, zugleich durch sie auf Erscheinungen restringiert.[2] Was für den transcendenten Gebrauch noch übrig bleibt, sind gänzlich leere Formen, deren Gültigkeit — hierüber lauten die Aeusserungen Kant's indes noch verschieden — zwar zuzugeben ist, mit denen sich aber nichts Rechtes mehr anfangen lässt. Sie können höchstens leere Schattenbilder entwerfen, die aber keinerlei Erkenntnis der Objekte, denen sie gelten, gewähren.

Also ist, da die objektive Gültigkeit von Raum und Zeit zweifelhaft ist und bleibt, Metaphysik doch unmöglich.

Dass nun mit den alles Inhalts entleerten Denkformen, die Kant zur Verwendung für die Dinge an sich übrig lässt, nichts anzufangen wäre, soll nicht bestritten werden: — aber ist ein derartiges Denken, wie es Kant hier zum Unterschiede von dem durch die Anschauungsschemata hierdurch gegangenen Denken = Erkennen aufstellt, eine Thatsache? Kann ein solches Denken sein, ist es auch nur denkbar? Die Frage muss mit Nein beantwortet werden. Solches Denken existiert nicht, hat nie existiert, kann gar nicht existieren. Es ist eine künstliche Schöpfung, gewonnen durch willkürliche Abstraktion von allem

[1] Vergl. meine Abhandlung: „Zu Kant's Lehre vom Ding an sich“ Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik. Bd. 102. S. 226—228.

[2] Kr. d. r. V. Kehrb. 148. Erdm. 147.

anschaulichen Inhalt, ein Popanz, ein Phantom, ein Spuk, ein Schatten. Einige Beispiele, die ich aus Kant nehme, mögen dazu dienen, dieses Urteil zu rechtfertigen.

Um zu beweisen, dass der Satz 7 + 5 = 12 ein synthetisches und kein analytisches Urteil sei, führt Kant aus[1], dass ich aus dem blossen Begriffe des Subjekts nie durch Analyse desselben das Prädikat erlangen könne. Ich muss die Anschauung zu Hülfe nehmen, welche mir dann durch Synthesis von 7 und 5 die Summe 12 an die Hand giebt. Sehr wohl, aber was ist der Begriff des Subjekts, wenn man alle Anschauung aus ihm heraus nimmt? Ist der Begriff 5 ohne Anschauung, also ohne die zeitliche oder räumliche Synthesis der Einheiten, die die Zahl 5 bilden, überhaupt denkbar, kann man damit noch irgend einen Sinn verbinden? Offenbar nicht. Was nach Entfernung aller Anschauung übrig bleibt, ist kein Begriff mehr, sondern ein blosses Wort, ein Zeichen[2]. Solche abstrakte Begriffe giebt es nicht, darin hatte Berkeley Recht.

Ebenso verhält es sich mit dem Beispiel vom Triangel[3], aus dem der Philosoph gar nichts, der Mathematiker, der ihn anschaulich darstellt, aber sehr viel soll folgern können. Freilich, wenn der Philosoph unter einem Triangel sich nicht mehr dächte, als ihm hier zugemutet wird, so würde er allerdings nichts daraus folgern können. Aber er würde dann einen Begriff von Triangel auch gar nicht haben. Es ist nicht so, dass den Anschauungen gänzlich unanschauliche Denkformen gegenüber ständen, und es ist deshalb nicht richtig, dass man durch Denk- und Anschauungsformen erkennen, durch die Denkformen allein aber nur denken kann. Mit den Kantischen Denkformen könnte man auch nicht einmal denken, sofern man unter Denken etwas anderes versteht als blosses gedankenloses Hersagen von Worten. Aber solche Denkformen giebt es auch in Wirklichkeit gar nicht. Nur die schematisierten Begriffe sind wirkliche Begriffe, nur anschauliches Denken ist wirkliches Denken, und insofern könnte man alles Denken als „intellektuelle

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 651, 652. Erdm. 38, 39.

[2] Vergl. Vaihinger, Commentar z. Kr. d. r. V. Bd. I. S. 296 Anm. 1. Bergmann, Gesch. d. Phil. II. S. 33. Derselbe nennt Vorl. üb. Metaph. S. 160 mit Recht einen leeren Begriff, eine *contradictio in adjecto*.

[3] Kr. d. r. V. Kehrb. 550. Erdm. 493, 494.

Anschauung“ bezeichnen. Selbst die höchsten und abstraktesten Denkgesetze — z. B. das der Identität, können, obwohl sie die Inhalte, durch die wir sie vorstellen, nicht selbst sind, doch gedacht nur werden durch und an einem Inhalte. Das Urteil A = A, durch welches wir das Prinzip der Identität denken, ist selbst ein Beispiel des Gesetzes, aber nur in einem solchen Beispiel kann das Gesetz gedacht werden.

Aber wenn nun alle Anschauung phänomenal ist, so folgt doch, dass alles Denken, da es seiner Natur nach anschaulich ist, auch auf Erscheinungen eingeschränkt, eine Erkenntnis (ein Denken) der intelligibelen Welt also unmöglich ist! — Es folgt das allerdings, wenn alle Anschauung phänomenal ist. Wie steht es nun mit der Behauptung der Phänomenalität von Raum und Zeit?

Meine Antwort ist diese: Die Phänomenalität des Raumes gebe ich zu, wenn auch aus nicht ganz denselben Gründen, wie Kant, die der Zeit und, damit zusammenhängend, die der inneren Erfahrung bestreite ich, weil die Ansicht, die sie zu blossen Erscheinungen macht, unhaltbar und in sich widerspruchsvoll ist. Ich habe den Nachweis für meine Behauptung zu erbringen.

Zunächst hat die Phänomenalität der Zeit Kant nicht gehindert, sowohl die Phänomenalität selbst, als auch die apriorischen Bedingungen, auf welchen sie beruht, zu „erkennen“, — denn die Kritik der reinen Vernunft will nicht ein blosses Denken, sondern eine Erkenntnis sein. Dass die Behauptung der Subjektivität der Zeit eine mit Kant's Ansicht von der Unmöglichkeit des Präformationssystems zusammenhängende metaphysische Behauptung ist, kann an dieser Stelle nicht eingehend begründet werden; dass die Erkenntnis der apriorischen Konstituentien der „Erfahrung“ eine transcendente ist, folgt aus dem Begriff des Apriorischen, das als Bedingung der Erscheinungen nicht selbst Erscheinung ist[1]. Auf die mannigfachen Widersprüche sodann, in welche die Behauptung der Phänomenalität auch des Mannigfaltigen des

---

[1] Vergl. m. Aufs. über Kant, Zeitschr. f. Philos. Bd. 102. S. 231. Bergmann, Vorl. üb. Met. S. 23, 45—55, 314, Gesch. d. Phil. II. S. 25. K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. V. (2. Aufl.) S. 82—84.

inneren Sinnes Kant verwickelte: dass die „äusseren“ Erscheinungen zu Bestimmungen des „inneren“ Sinnes gar nicht werden können, dass sie, wenn dies trotzdem geschieht, noch einmal zu Erscheinungen, also zu Erscheinungen von Erscheinungen werden; dass auch die Erkenntnis der Erscheinungen als eine im Selbstbewusstsein vorhandene wieder zur Erscheinung wird und es somit zu einer eigentlichen Erkenntnis, die der Kritik eingeschlossen, gar nicht kommen kann, — kann ich hier nicht eingehen, da das eine besondere Abhandlung erfordern würde.

Das Nötige darüber wird in der zweiten Abteilung dieses Werkes gesagt werden.

Gegen die Phänomenalität der Zeit mache ich, um nur das Wesentlichste in aller durch den eigentlichen Zweck dieses Buches gebotenen Kürze zu erwähnen, hauptsächlich Folgendes geltend:

a) Ist die Zeit nur eine subjektive Anschauung, so ist doch die Zeitanschauung als eine psychische Thätigkeit selbst nur unter der Voraussetzung eines realen Zeitverlaufes möglich. Beim Raum ist das nicht der Fall; die Raumanschauung bedarf zu ihrer eigenen Möglichkeit nicht eines Raumes, in dem sie selbst enthalten wäre. Hier aber zeigt es sich, dass, nachdem die Zeit aus der äusseren Welt fortgeschafft ist, sie mit um so grösserer Hartnäckigkeit in der inneren Welt des Bewusstseins ihren Platz behauptet. Man darf hiergegen nicht einwenden, dass doch die Vorstellung einer Zeitstrecke eine simultane Apprehension sei und sein müsse, da nur, wenn verschiedene Zeitteile gleichzeitig vorgestellt werden, sie auch unterschieden und verglichen werden können. Das ist ganz richtig, aber eben so richtig doch auch, dass diese simultane Apprehension die Momente, die sie in der Zeitstrecke vorstellt, mag sie sie auch mit gewissen Temporalzeichen des Vorher und Nachher versehen, nicht als successive, sondern als co-existierende, gleichzeitige vorstellt. Um sich des zeitlichen Verlaufes derselben bewusst zu werden, ist es nötig, dass das Bewusstsein die vorgestellte Reihe auch in der Richtung vom Anfang zum Ende durchlaufe, und dieses Durchlaufen stellt dann einen psychischen Vorgang dar, welcher nicht wieder zeitlos gedacht werden kann, vielmehr selbst ein zeitlicher ist, und nur in der Zeit vor sich gehen kann.

Jede simultane Apprehension einer Zeitstrecke stellt ferner

dieselbe als eine feste, unverschiebbare Reihe vor, in welcher die Temporalzeichen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — falls es überhaupt Sinn hat, hier von Zukunft zu sprechen — auf die einzelnen Glieder nach unverrückbarer Ordnung verteilt sind. Eine Aenderung dieser Ordnung, wie sie durch die unablässige Verschiebung des Punktes, der die Gegenwart bedeutet, nach dem Zeugnisse unserer inneren Erfahrung thatsächlich fortwährend erfolgt, macht eine neue — ebenfalls simultane — Apprehension nötig, welche der veränderten Lage gerecht wird. Es ergiebt sich somit eine Folge von Apprehensionen, die nicht wieder zu einer bloss subjektiven Erscheinung gemacht werden kann.

Das geistige Dasein mit dem lebendigen Wechsel seiner inneren Vorgänge ist ohne Zeit überhaupt nicht denkbar; was von ihm übrig bliebe, wenn wir das Zeitliche aus ihm entfernten, wäre so wenig noch Wirklichkeit, als das Denken nach Entfernung alles anschaulichen Inhaltes noch ein Denken ist.

Auch das transcendentale Subjekt Kant's bedarf, um mittelst der Kategorien und der Formen der Anschauung die Erscheinungswelt aufbauen, um sich selbst als ein zeitliches Wesen erscheinen zu können, — der Zeit. Nimmt man ihm diese, so kann nicht einmal die Vorstellung der Zeit stattfinden. Diese giebt Kant nun zu. Dass ich mir als ein zeitliches Wesen erscheine, d. h. dass ich ein unmittelbares Bewusstsein von der Erscheinungswelt, wie sie an sich ist, habe, leugnet er nicht, weil es sonst überhaupt zu keinem Wissen kommen könnte. Aber wenn dieser durch die Erkenntnisformen bereits hindurch gegangene und durch sie zu einer „Erscheinung" verarbeitete Inhalt von mir unmittelbar, wie er an sich ist, gewusst werden kann, ohne wieder der Gefahr ausgesetzt zu sein, durch meine ihn erfassende Erkenntnis in blossen Schein verwandelt zu werden, so ist nicht einzusehen, warum das „Mannigfaltige des inneren Sinnes" die Succession meiner inneren Zustände, die ich genau so unmittelbar erfasse, nur Erscheinung sein soll.

Das Kantische transcendentale Subjekt, welches, selbst zeitlos, die Welt und sich selbst als zeitlich vorstellen soll, ist ein Phantom, ein Schatten, der nie und nirgends Wirklichkeit gehabt hat, noch haben kann. —

Von einem geschichtlichen Verlauf der Welt, einer Entwicklung, einem Fortschritt, von Zwecken muss, wer die Realität

der Zeit leugnet, natürlich gänzlich absehen. Dies alles ist nur in einer zeitlichen Welt möglich. Die Kantische Ethik, der kategorische Imperativ, die Freiheit des Willens, die moralische Weltordnung der Zwecke, die sie statuiert, Vervollkommnung und Unsterblichkeit ist dann ganz unverständliches Gerede, wenn die Zeit, in welcher dies alles vor sich gehen soll, nur die subjektive Anschauungsweise eben des zeitlosen Subjekts ist, dem wir diese Leistungen zumuthen. Mindestens in Form eines Postulats der praktischen Vernunft hätte Kant daher die Wirklichkeit der Zeit behaupten müssen.

b) Es ist nicht wahr, dass man, wie Kant behauptet, alle Erscheinungen aus der Zeit hinwegnehmen kann und dann noch die leere Zeit übrig behält. Es ist sehr fraglich, ob das selbst beim Raum möglich ist; bei der Zeit ist es sicher unmöglich. Man denke sich, dass die ganze Welt (auch die der Vorstellungen) einmal vollständig stille stände, sodass schlechterdings nichts sich ereignete, und dass sie „nach einiger Zeit" aus ihrem Schlummer erwachte, um, wie in dem Märchen vom Dornröschen, genau da wieder einzusetzen, wo sie beim Eintritt des Stillstandes stehen geblieben war. Wieviel Zeit wäre dann zwischen dem Endpunkt und dem Punkte des Wiederanfangs verflossen? Eine Minute? Eine Stunde? Ein Jahr? Hundert Jahre? Tausend Jahre? Eine Million Jahre? Jede dieser Antworten würde gleich richtig — und gleich falsch sein, denn wir hätten absolut kein Mittel, die Dauer einer Zeit zu erkennen, nachdem wir aus ihr allen Wechsel der Erscheinungen entfernt hätten. Eine Zeit aber, die sowohl eine Sekunde als auch eine Million Jahre bedeuten kann, ist keine Zeit, — und so würde denn die richtigste Antwort noch die sein, dass eben gar keine Zeit verflossen sei und der Stillstand gar nicht stattgefunden habe. Die leere Anschauungsform der Zeit, in die das transcendentale Subjekt das Mannigfaltige des inneren Sinnes gleichsam einfängt, ist eben eine Fiktion, ein Phantom. Wirklich ist nur der zeitliche Verlauf der Dinge, dieser aber ist auch real und kann durch keine noch so subtile Argumentation zu einer bloss subjektiven Anschauungsform eines imaginären Subjekts gemacht werden.

Ich behaupte nicht, mit dem, was ich gegen die Idealität der Zeit vorbrachte, viel Neues gesagt zu haben. Die Argumente, auf die ich oben mich berief, sind schon vielfach gegen

die **Kantischen** Lehren in's Feld geführt worden[1]. Indem ich sie mir aneigne, bekunde ich, dass ich ihnen ein Gewicht beimesse, gegen welches die Versuche, die Idealität der Zeit aufrecht zu erhalten, nicht aufkommen können.

Wenn nun die Zeit real ist und die innere Erfahrung uns nicht nur Erscheinungen, sondern Realitat, wie sie an sich ist, liefert, so sind zwar die Begriffe, die sich auf räumliche Verhältnisse beziehen, direkt nur für die Erscheinungen gültig, diejenigen aber, welche sich auf geistige, in der Zeit verlaufende Zustände beziehen, können für die Erforschung des Seins verwandt werden, ohne dass man zu befürchten brauchte, durch die Anschaulichkeit, welche man dadurch den metaphysischen Gedanken giebt, ihre Sicherheit zu gefährden.

Führen dann die metaphysischen Ueberlegungen zu dem Resultate, dass das Sein der Dinge dem, welches wir in unserem Bewusstsein unmittelbar erleben, gleich oder ähnlich ist, so werden wir die innere Erfahrung sogar mit Nutzen dazu verwenden können, uns eine anschauliche Vorstellung von der Natur der ausserhalb unseres Bewusstseins existierenden realen Dinge zu machen.

Auch dem Phänomenalismus gegenüber bleibt also die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis durchaus bestehen.

---

[1] Ich führe insbesondere an Lotze, Metaph. Buch II. Kap. 3, Von der Zeit; Mikrokosmus, 3. Aufl. III. S. 402—406, und Bergmann, Sein u. Erkennen S. 72 f., 168, 169; Vorl. üb. Metaph. S. 218 f., 293 f., Gesch. d. Phil. II. S. 37, 38, 44. Vergl. auch Laas, Analog. d. Erf. S. 270—274. Ueberweg, Logik, 5. Aufl. § 40 S. 105, Riehl, Philos. Krit. I. 353, 354, Döring in Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 1890 S. 400 f., u. die Uebersicht bei Vaihinger, Comm. II. 405—408.

B. Der Kritizismus und die Transcendentalphilosophie.

I. Der Kritizismus.

Dem Kritizismus ein besonderes Kapitel zu widmen, veranlasst mich eigentlich nur der Umstand, dass er durch Kant's Vernunftkritik, die eine kritische Vermittlung zwischen Skeptizismus und Dogmatismus sein wollte, dank den eigentümlichen Gesichtspunkten, die sich bei Kant an diese allgemeine Tendenz anknüpften, eine selbständige historische und philosophische Bedeutung erlangt hat. Sehen wir von diesen Besonderheiten ab, so fällt inhaltlich das Unternehmen, durch eine kritische Untersuchung der Vernunft die Tragweite ihrer Kompetenz zu bestimmen, mit dem Standpunkt des Subjektivismus zusammen. Der Kritizismus setzt den Skeptizismus voraus. Denn nur, wer die logische Notwendigkeit eines Gedankens nicht — wie der Dogmatismus — als genügende Garantie seiner objektiven Gültigkeit gelten lässt, wird eine kritische Prüfung der Kompetenzansprüche der Vernunft überhaupt für nötig halten. Der skeptische Ausgangspunkt des Kritizismus wird auch sowohl durch den Gang der Geschichte der Philosophie, als durch Kant's eigenen Entwicklungsgang vom Dogmatismus durch den Skeptizismus zum Kritizismus bestätigt. Der skeptische Ausgangspunkt muss aber notwendig auch das Resultat der kritischen Untersuchung bestimmend beeinflussen. Denn gehen wir von der Anerkennung der Berechtigung des Zweifels an der transcendenten Gültigkeit der Vernunft aus, so kann auch keine kritische Untersuchung diesen Zweifel beheben. Vergleichen kann ja auch sie das subjektive Denken nicht mit den transcendenten Objekten; die Unmöglichkeit eines solchen Vergleichs ist ja aber eben der Grund, auf den sich der skeptische Zweifel an der transcendenten Wahrheit des subjektiven Denkens stützt, Das Resultat des Kritizismus

muss daher, soweit die Möglichkeit transcendenter Erkenntnis in Frage kommt, immer skeptisch sein — und auch dies wird ja durch das Kantische System vollauf bestätigt. Der Kritizismus steht also nicht als Richter zwischen dem (bedingten) Skeptizismus und dem Dogmatismus, sondern ist selbst Partei und steht auf der Seite des Skeptizismus.

Hieraus ergiebt sich, dass die Argumente, die wir gegen den Subjektivismus vorbrachten, auch für den Kritizismus zutreffen. Ich stelle die Hauptpunkte kurz zusammen.

a) Ist die Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche trotz der scheinbar unwiderstehlichen Evidenz ihrer Sätze unsicher, so trifft diese Unsicherheit den Kritizismus mit[1]. Denn auch er muss zu seiner Untersuchung die allgemeinen Grundsätze über das, was möglich, notwendig, unmöglich ist, welche alles Denken befolgt, voraussetzen und nach ihnen seine Entscheidung treffen. Die Prinzipien der transcendentalen Deduktion, durch welche er die objektive Gültigkeit der Grundsätze des reinen Verstandes zu bestimmen unternimmt, kann er nicht wieder durch eine vorhergehende transcendentale Deduktion — die ja ihrerseits wieder Prinzipien der Beurteilung voraussetzen würde — sicher stellen wollen, sondern muss sich auf die eigene Ueberzeugungskraft derselben verlassen. Nichts als das Vertrauen auf die Wahrheit des subjektiv Denknotwendigen könnte er dem Skeptiker, der die Gültigkeit der Deduktion bezweifeln wollte, entgegenstellen. Dieselbe Denknotwendigkeit — denn es giebt nur diese eine —, die er hier in eigener Sache gegen den Skeptizismus geltend macht, lässt er aber der dogmatischen Vernunft gegenüber mit dem Skeptizismus nicht gelten. Hierin liegt seine Parteilichkeit und sein Selbstwiderspruch. Wir stehen wieder vor der Alternative, entweder die Wahrheit des Denknotwendigen, dann aber auch im dogmatischen Gebrauche, anzuerkennen, oder sie nicht anzuerkennen, dann aber auch den Kritizismus selbst für unsicher zu halten. Unkritische Willkür ist es, anzunehmen, dass die Vernunft, wenn es sich um die Erkenntniskritik handelt, Autorität besitze, sie aber einbüsse, sobald

---

[1] Besonders von Bergmann, Vorl. üb. Met. S. 22 f., S. 36, u. Gesch. d. Phil. II. S. 24, 25 hervorgehoben. Den Ausführungen B.'s stimme ich durchaus bei.

ihre Urteile metaphysische Probleme betreffen, und unkritische Naivität ist es, zu meinen, dass der Skeptizismus, der die objektive Wahrheit der evidentesten dogmatischen Sätze bezweifelt, vor der transcendentalen Deduktion notwendig Halt machen müsse.

b) Nicht nur die Autorität der Vernunft setzt der Kritizismus notgedrungen voraus, sondern er beruht auch auf bestimmten metaphysischen Voraussetzungen über Ziel und Aufgabe der Erkenntnis und das Verhältnis des erkennenden Subjekts zu den Dingen. Die Aufgabe der Erkenntnis, deren Möglichkeit er bestreitet, sieht er in der richtigen Darstellung der Natur der Dinge, des eigenen und des fremden Seins; in dem metaphysischen Gegensatze zwischen dem erkennenden Bewusstsein und dem Objekt (der Subjektivität des Bewusstseins) sieht er den Grund der Unmöglichkeit transcendenter Erkenntnis. Bei Kant speziell ist es die metaphysische Ansicht, dass ein Verhältnis prästabilierter Harmonie zwischen Sein und Erkennen in der Welt nicht existieren könne, dass die Erkenntnis, soll sie gültig sein, ihren Gegenstand erzeugen müsse, welche seinem Kritizismus und seiner Lösung des kritischen Problems zu Grunde liegt. Die verschwiegenen dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen des Kantischen Kritizismus — es sind ihrer nicht wenige — systematisch darzulegen, wird die Aufgabe des ersten Teiles der zweiten Abteilung dieses Werkes sein: hier, wo wir nur die Möglichkeit des kritischen Unternehmens überhaupt zu erwägen haben, muss der Hinweis genügen, dass man, wie Jacobi vom Ding an sich richtig bemerkte, ohne derartige metaphysische Annahmen über das transcendente Sein nicht in den Kritizismus hinein kommen, mit ihnen aber nicht darin bleiben kann. Im Uebrigen verweise ich auf die Ausführungen des vorigen Abschnittes über den Subjektivismus, deren Anwendbarkeit auf den Kritizismus ich auch äusserlich durch häufige Zitate aus der Kritik der reinen Vernunft gekennzeichnet habe. Der Leser wird sich überzeugt haben, dass sie auch inhaltlich auf den Standpunkt passen.

II. Die Transcendentalphilosophie.

Von dem Kritizismus im Allgemeinen müssen wir die Transcendentalphilosophie als eine besondere Form unterscheiden und abtrennen. Die historische Frage, wie weit die Kritik der reinen Vernunft selbst den transcendentalen Gedanken vertritt, die in der zweiten Abteilung dieses Werkes zu diskutieren sein wird, dürfen wir hier unerörtert lassen; meiner Ansicht nach ist es ebenso richtig, dass der transcendentale Gedanke (namentlich in der 2. Auflage) der vorherrschende, wie dass er nicht der einzige Gesichtspunkt der Kritik ist.

Ich versuche zunächst die charakteristischen Eigentümlichkeiten des transcendentalen Standpunktes in Kürze darzulegen. Was ihn vor Allem auszeichnet, ist, dass sowohl die Frage nach den Objekten oder Dingen, die der Erkenntnis gegenüber stehen, als auch die nach der psychologischen Natur der Erkenntnisfactoren bei ihm gänzlich in den Hintergrund tritt. Gegenstand der transcendentalen Erkenntnis sind, nach Kant's Erklärung: „Ich nenne alle Erkenntnis transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt[1],“ nicht irgend welche der Erkenntnis gegenüberstehenden und von ihr abzubildenden Dinge, sondern die Vorstellungen der Dinge, d. h. die Erkenntnis selbst, die Wissenschaft oder die wissenschaftlich begründete Erfahrung, die Erfahrung als Wissenschaft. Aus ihr sucht sie, nach der transcendentalen, auf die Möglichkeit der Erfahrung gerichteten Methode, die zu ihrem Aufbau benutzten, sie bedingenden Elemente der wissenschaftlichen Erkenntnis zu

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 44. Erdm. 45. Die 2. Aufl. hat: „sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese *a priori* möglich sein soll.“ Auf den Unterschied der beiden Redaktionen — die zweite ist bestimmter — kann hier nicht eingegangen werden.

eruieren. Diese letzteren bedeuten ihr nicht psychologische Vermögen, sondern Methoden, durch welche Wissenschaft ermöglicht wird, methodische Hülfsmittel zur Erzeugung von Wissenschaft. So bedeutet ihr der Raum nicht eine leere, „im Gemüte bereitliegende“ Form, sondern eine Methode, um Geometrie zu treiben. Ebenso sind die Kategorien und Grundsätze des reinen Verstandes Methoden, um reine Naturwissenschaft zu treiben.

Der Gedanke, einen Globus der Urelemente der wissenschaftlichen Erfahrung zu entwerfen und die Wissenschaft aus ihrem Ineinandergreifen hervorgehen zu lassen, hat unleugbar etwas Grossartiges. In der Drehung der Dinge um die Begriffe, in dem Unternehmen, das Sein aus dem Denken zu erzeugen, ähnelt die Transcendentalphilosophie der Philosophie Hegel's, von der sie sich aber zu ihrem Vorteil dadurch unterscheidet, dass sie nicht wie jene Thatsachen dialektisch erzeugt, sondern ihr Geschäft im engsten Anschluss an die Wissenschaft, speziell die mathematische Naturwissenschaft, verrichtet. Von der durch sie gebildeten „Erfahrung“ ausgehend, eruiert sie die logischen Konstituentien derselben und versucht zu zeigen, wie sie durch ihr Zusammenwirken das Gebäude der Wissenschaft aufrichten. So ist sie „Wissenschaftslehre“ in des Wortes eigentlichster Bedeutung[1].

Gegen das transcendentale Unternehmen als solches und die gegen den Empirismus gekehrte psychologische Konsequenz desselben hätte ich nun nichts einzuwenden; meine Einwände richten sich gegen allerhand Voraussetzungen und Konsequenzen des transcendentalen Standpunktes, insbesondere gegen die kritische Ausschliesslichkeit, mit der er sich gegen Dogmatismus und Metaphysik wendet und behauptet, dass alle Philosophie, welche nicht die transcendentale Methode befolge, Pseudophilosophie sei.

An und für sich scheint die Aufgabe der Transcendentalphilosophie als „Wissenschaftslehre“ mit Dogmatismus und

[1] Eine scharf ausgeprägte Darlegung des transcendentalen Standpunktes bei Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., Einleitung 12: Die transcendentale Methode, bes. S. 72 f. Vergl. desselben Verfassers: Kant's Begründung der Ethik 1877. Erster Teil, insbesondere Kap. 1: Vom Ding an sich als Grenzbegriff.

Metaphysik ganz wohl zusammen bestehen zu können. Denn auch, wenn es Dinge an sich und Metaphysik als eine Wissenschaft von diesen Dingen giebt, behält die Aufgabe, die logischen Konstituentien, welche diese Wissenschaft möglich machen, zu eruieren, ihre Berechtigung. Nach gewissen Voraussetzungen über das Zustandekommen der Erkenntnis würden wir auch ein Recht haben, diese Konstituentien als apriorische Bewusstseinselemente, als Erkenntnisfaktoren zu betrachten. Der Transcendentalphilosophie würde so die Rolle einer erklärenden transcendentalen Logik oder Theorie der Erkenntnis im weitesten Sinne, zugleich die einer Transcendentalpsychologie zufallen. Mit dieser Rolle ist nun aber der Transcendentalismus keineswegs einverstanden. Die Metaphysik, zu deren erkenntnistheoretischer Erklärung wir ihn verwenden wollten, lässt er gar nicht gelten, die Berufung auf die logische Evidenz der metaphysischen Sätze lehnt er als ein dogmatisches Vorurteil ab und setzt sich zum Grundsatz, „durchaus misstrauisch zu sein und ohne Dokumente, die eine gründliche Deduktion verschaffen kann (Kant hat: können), selbst auf den kläresten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen“[1]. Indem so die transcendentale Methode die Erklärung aus den Erkenntniselementen, die sie giebt, zugleich als eine Deduktion der Gültigkeit der letzteren betrachtet und diese Deduktion als die einzige Garantie der Gültigkeit ansieht, wird sie aus einer erkenntniserklärenden zu einer erkenntniskritischen Methode. Eine Methode, welche den Grund der Gültigkeit irgend eines Erkenntniselementes darin — und darin allein — erblickt, dass es seinen Gegenstand selbst hervorbringt, muss natürlich der Metaphysik, die ja als eine Erkenntnis von von der Vorstellung unabhängigen Dingen diese letzteren nicht selbst hervorbringen kann, die Gültigkeit, und dem Gedanken, dass es von der Erkenntnis unabhängige „Dinge“ gebe, die Berechtigung absprechen. Somit ergeben sich die Versuche, das Ding an sich zu eliminieren resp. es auf ein Erkenntnismittel zu reduzieren, die Behauptung, dass nicht die Dinge, sondern die Erkenntnis der Gegenstand seien, auf den der transcendentale, d. i. philosophische Blick eingestellt sei, die Drehung der Gegenstände

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 195. Erdm. 190.

um ihre Begriffe, die Identifizierung der Transcendentalphilosophie mit Philosophie überhaupt, als notwendige Konsequenzen des transcendentalen Standpunktes.

Gegen diesen erkenntniskritischen, die Metaphysik leugnenden Transcendentalismus richte ich meinen Angriff, indem ich nach meiner Offensiv-Methode den Nachweis versuche, dass die Transcendentalphilosophie ihre eigene Aufgabe ohne das geschmähte dogmatische Vorurteil gar nicht durchführen kann, vielmehr selbst auf dogmatischen und metaphysischen Voraussetzungen beruht, und dass sie ohne diese Voraussetzungen rettungslos eine Beute des Skeptizismus wird. Ist aber die Transcendentalphilosophie als kritische Philosophie ohne Dogmatismus und Metaphysik gar nicht möglich, mit ihr aber nicht aufrecht zu erhalten, so ist sie als kritische Philosophie überhaupt unmöglich.

a) Dem Inhalt der Behauptung, dass nur die Erkenntnis, welche transcendental deduziert ist, gültig sei, widerspricht die Behauptung dieses Inhalts. Die Gültigkeit ihres eigenen Standpunktes, die Berechtigung der transcendentalen Methode selbst kann die Transcendentalphilosophie nicht wieder durch transcendentale Deduktion darthun wollen; hier muss sie sich auf die logische Evidenz ihrer Behauptungen als einer genügenden Garantie ihrer Richtigkeit verlassen. Hier hätten wir somit eine dogmatische Erkenntnis, welche auch die Transcendentalphilosophie anzuerkennen nicht umhin kann. Alles mag man durch die Transcendentalphilosophie deduzieren können, nur nicht sie selbst. Die transcendentale Logik setzt die allgemeine voraus[1]; letztere wird ebensowenig transcendental deduziert, als die Sätze der transcendentalen Deduktion, die auf ihr beruhen, z. B. der Satz, dass das Gravitationsgesetz durch die Analogien der Erfahrung (Kausalität und Wechselwirkung) gedacht werde. Nicht deduziert, sondern dogmatisch auf Grund seiner einleuchtenden Wahrheit angenommen wird der allgemeine Grundsatz, dass die Erkenntnisformen für die von ihr erzeugten Gegenstände, eben weil sie sie erzeugen, gültig seien[2]. Dass

[1] Kant's Logik, herausgegeben von Jäsche. Einleitung I, Vierter Abschnitt. Ausgabe von Kirchm. S. 17.

[2] Und zwar direkt, denn „Bedingungen der Möglichkeit eines Gegenstandes“ zu sein bedeutet im transcendentalen Verstande, ihn aus sich

die transcendentale Methode selbst dogmatisch sei, hat Kant auch durchaus anerkannt[1].

b) Die Transcendentalphilosophie will die Wissenschaft aus den Elementen, auf denen ihre Möglichkeit beruht, deduzieren. Zu diesem Zwecke geht sie von der gegebenen Wissenschaft aus. Indem sie sie als Wissenschaft annimmt, setzt sie ihre Gültigkeit voraus. Sie muss das thun, um ihre eigene Aufgabe lösen zu können. Denn wäre die Wissenschaft etwa nur ein grosser zusammenhängender Irrtum, so würde die Transcendentalphilosophie nur zeigen, wie dieser Irrtum durch falsche Voraussetzungen des Bewusstseins hervorgebracht wurde. Kant selbst hat durch die Erklärung des dialektischen Scheines etwas derartiges geliefert. Gültig würde aber die transcendentale Deduktion in diesem Falle die Wissenschaft nicht machen. Besässe ferner die Wissenschaft nur die approximative Gültigkeit, welche die Uebereinstimmung mit der Erfahrung gewährt, so würde die Transcendentalphilosophie zeigen, wie durch allerhand aus Erfahrung und Assoziation gebildete Bewusstseinselemente dieses erfahrungsmässige Wissen gebildet wurde, ohne ihm eine grössere Wahrheit dadurch zu verleihen. Nur die Voraussetzung einer unbedingten Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis kann genügen. Wodurch aber

---

heraus erzeugen, ihn bilden und deshalb für ihn gelten, nach Kant's Ausspruch, dass „dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Konstruktion folgt, auch von dem Objekte des konstruierten Begriffes gilt“. Kehrb. 550. Erdm. 493. Vergl. Kehrb. 110, Erdm. 111: „Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig“. Man darf daher die transcendentale Bedingung der Möglichkeit nicht mit psychologischen und anderen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, wie Aufmerksamkeit, Gehirn etc. verwechseln. Die transcendentalen Bedingungen sind zugleich in dem erzeugten Gegenstande als seine konstituierenden Bestandteile enthalten, sie bilden ihn, sind mit ihm identisch. Das Prinzip der Identität wird also hier auf das Verhältnis des Erkennens zu seinem Gegenstande übertragen und nach ihm nur die Erkenntnis, welche zugleich ihr Objekt ist, für gültig erklärt. Hierin stimmt der Transcendentalismus mit dem skeptischen Idealismus überein. — Vergl. Volkelt a. a. O. S. 51. V. bemerkt mit Recht, dass Kant das Päformationssystem sogar für einen Verstoss gegen das Prinzip der formalen Identität hält.

[1] Bes. Kr. d. r. V. Kehrb. 29. Erdm. 20. Freilich stimmt die Stelle Kehrb. 565, Erdm. 506 nicht damit überein.

wird sie gewährleistet? Es genügt offenbar nicht, dass die Wissenschaften in gedruckten Büchern vorliegen — wie viele Irrtümer liegen nicht in gedruckten Büchern vor! Sondern die Gültigkeit, welche die Wissenschaft in Anspruch nehmen darf — dass alle Annahmen der Naturwissenschaft auf diese Gültigkeit Anspruch haben, darf billig bezweifelt werden — muss sie durch sich selbst gewährleisten, durch die unanfechtbaren Thatsachen, auf die sie sich stützt, und — und auf diesen Punkt kommt es eben hier an — durch die logische und unmittelbar einleuchtende Evidenz ihrer Sätze. Das ist aber nichts anderes als die subjektive dogmatische Denknotwendigkeit des „kläresten dogmatischen Beweises“, auf welche auch die Metaphysik sich in ihren Behauptungen beruft. Wenn dem so ist, dann sind aber nicht, wie der Transcendentalismus annimmt, die Erkenntniselemente gültig, weil sie die „Erfahrung“ erzeugen, sondern die Erfahrung ist gültig, weil die Elemente, durch die sie gebildet wird, eben gültig sind. Nicht die transcendentale, sondern die dogmatische Notwendigkeit ist dann der Grund der Gültigkeit, und die Transcendentalphilosophie als transcendentale Kritik ist unmöglich.

Den Geltungswert der Wissenschaft, den sie nicht umgehen kann, sucht nun die Transcendentalphilosophie sicher zu stellen durch die metaphysische Deduktion, auf der sie selbst zu beruhen erklärt. Die Aufgabe der metaphysischen Deduktion besteht in der Erbringung des Nachweises, dass die Grundlagen, auf denen die Wissenschaft beruht, apriorische und unauflösliche, ewige Urelemente des wissenschaftlichen Bewusstseins sind. Dies ist die psychologische Seite der Transcendentalphilosophie. Indem die Elemente des wissenschaftlichen Erkennens als Urelemente des wissenschaftlichen Bewusstseins ausgezeichnet werden, werden sie der psychologischen Analyse und der Zufälligkeit, welche sie als aposteriorische und durch den „Hang der verborgenen Assoziation“ entstandene psychologische Faktoren besitzen würden, entzogen. Ihre Apriorität verbürgt ihre von allem Zufall psychologischer Entwicklung unabhängige Gültigkeit.

Aber, fragen wir, wie kann die metaphysische Deduktion diesen Nachweis führen, was berechtigt sie, diese Elemente für nicht aposteriorische, sondern apriorische auszugeben?

Die Kritik der reinen Vernunft antwortet hierauf: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen

einer Erkenntnis *a priori*"[1]. Also wenn etwas notwendig und allgemeingültig ist, so ist es deshalb *a priori*. Was ist das für eine Notwendigkeit, die hier als Grund des *a priori* erscheint? Nicht die der Erfahrung, denn die liefert, wie Kant selbst bemerkt, nur approximative Allgemeinheit und bedingte Gültigkeit, nicht aber die unbedingte Gültigkeit, die hier gefordert wird. Also ist es die logische, die dogmatische Notwendigkeit, dieselbe, auf die auch die Metaphysik sich beruft, die hier angerufen und — vorausgesetzt wird. Ohne sie ist die metaphysische Deduktion selbst unmöglich. Die Frage nach der Gültigkeit der Urteile der Erkenntnis muss zuvor entschieden werden, ehe die metaphysische Deduktion auch nur einen Schritt thun kann. Der Anspruch auf Notwendigkeit genügt nicht; der Skeptiker und Empiriker würden ihn eben nicht anerkennen und somit die metaphysische Deduktion selbst als auf unberechtigten Voraussetzungen beruhend verwerfen.

Ich wüsste nicht, was man, wenn man einmal der „subjektiven Notwendigkeit" des Denkens durchaus misstrauisch gegenüber steht, dem Skeptiker, der die ganze metaphysische Deduktion für eine blosse aus allerhand Ideenassoziationen hervorgerufene Vernunftblase erklärt, entgegenstellen wollte. Thatsächlich ist es ja das einzelne Individuum, welches nach seinem Denken die Konstituentien seiner ihm allein bekannten Erfahrung zu apriorischen Elementen des allgemeinen wissenschaftlichen Bewusstseins macht. Bis zu dem Zugeständnis, dass, wenn Erfahrung zu Stande kommen soll, irgend welches Vermögen, Erfahrungen zu machen, auf Seiten des Subjekts vorhanden sein müsse, würde sich der Empiriker leicht treiben lassen, aber zugleich behaupten, dass dazu psychologisch-apriorische Vermögen, wie die, Eindrücke aufzunehmen und Assoziationen zu bilden, genügten, — wie er denn auch die relative Apriorität der Raumanschauung zugiebt, welche er ja durch die höhere Synthese des Evolutionismus mit der empirischen Theorie zu vereinigen sich rühmt. Aber dass es apriorische und daher allgemein notwendige Urelemente des Bewusstseins gebe, das, würde er behaupten, sei ja gerade das, was er in Frage ziehe. Diese angeblichen „Urelemente" seien nach seinem Dafürhalten nichts weiter als durch akkumulierte Erfahrungen mittelst Ideenasso-

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 649. Erdm. 29.

ziation gebildete Denkgewohnheiten von lediglich erfahrungsmässiger, also nicht unbedingter Gültigkeit.

Dieser Scylla des Skeptizismus und Empirismus zu entgehen, giebt es nun wirklich kein anderes Mittel, als sich der Charybdis des Dogmatismus in die Arme zu werfen, das Denknotwendige vor aller Deduktion wegen der Notwendigkeit, mit der es gedacht wird, als gültig anzunehmen, wie das der Dogmatismus jederzeit thut und für Recht hält. Dass Kant die Verlegenheit, in die sein kritisches Unternehmen hierdurch gerät, nicht entgangen ist, zeigen Stellen, wie die folgenden: „Auf der Auflösung dieser Aufgabe (sc.: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?) oder einem genugthuenden Beweise, dass die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That garnicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik" (wie sie Kant plant)[1]. Deutlicher noch sagt er in der Vorr. z. Kr. d. pr. V. XXII)[2]: „Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, dass es überall gar kein Erkenntnis *a priori* gebe, noch geben könne". Er tröstet sich aber damit, dass es damit keine Not habe, denn „es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe". Was er hier dem Skeptizismus entgegensetzt, ist das echt dogmatische Vertrauen auf die Vernunft. Dass er ihm thatsächlich garnichts anderes, weder die transcendentale Deduktion, noch sonst etwas, entgegenzusetzen hat, zeigen die zahlreichen Stellen, in denen Kant auf Hume's Bezweiflung der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes zu sprechen kommt. Seine Widerlegung läuft darauf hinaus, dass, wenn Hume Recht hätte, es überhaupt keine notwendigen (synthetischen) Wahrheiten gebe, dass dann auch die Mathematik, deren Sätze auch synthetisch sind, keine wahre Wissenschaft mehr sei; — die aber ist doch so evident, dass man an ihr vernünftiger Weise gar nicht zweifeln kann[3]. Wenn dem aber so ist, wenn die Gültigkeit des Denknotwendigen die Vor-

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 654. Erdm. 41.

[2] Ausg. v. Kehrb. S. 11.

[3] Vergl. insbes. Kr. d. r. V. Kehrb. 654, Erdm. 41. 42, ferner Kehrb. S. 649, 111 Anm., Erdm. 29, 30, 112; Prol. Einl. § 4, 5 (S. 43—44 Or.), § 29; Kr. d. pr. V. Vorr. fin. (Kehrb. 12—13), 90 (Kehrb. 63).

aussetzung der metaphysischen Deduktion und somit der Transcendentalphilosophie ist, so ist es ein *circulus vitiosus*, sie durch die transcendentale Deduktion feststellen zu wollen. In der That halte ich trotz Allem, was man zur Verteidigung Kant's angeführt hat, daran fest, dass er in diesen Zirkel verfallen ist. Seine synthetischen Urteile sind, weil sie gültig (notwendig und allgemeingültig) sind, *a priori*, weil sie *a priori* sind, d. h. als Elemente des wissenschaftlichen Bewusstseins die Erkenntnis erzeugen, gültig[1]. Aus diesem Zirkel erklärt sich die schwankende Stellung Kant's gegenüber den synthetischen Verstandessätzen, die er bald für absolut gültig, bald für einer Deduktion behufs Sicherung ihrer objektiven Gültigkeit bedürftig hält, und sein Schwanken betreffs der Aufgabe der transcendentalen Deduktion, welche die Gültigkeit der apriorischen Erkenntnis bald nur erklären, bald begründen und rechtfertigen soll[2].

Wer in einem Glashause sitzt, soll nicht mit Steinen werfen. Wenn man selbst die Gültigkeit des Denknotwendigen voraussetzen muss, wie kann man dann dem Dogmatisten, der auch weiter nichts als dies thut, diese „unkritische“ dogmatische Voraussetzung zum Vorwurf machen, wie kann man dann allen seinen in mühseliger ehrlicher Denkarbeit erworbenen, durch die scharfsinnigsten Gründe gestützten Sätzen das unliebenswürdige „*Quod-*

---

[1] In seiner „Einleitung in die Philosophie“ II. Buch 2, Kap. 4. „Kritische Anmerkungen zu Kant's Erkenntnistheorie“ S. 409 f. (2. Aufl.) lässt Paulsen Hume seine Verteidigung gegen Kant in der Weise führen, dass Kant's Annahme, es gebe unbedingt gültige Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung stammten, sondern *a priori* seien, als eine unberechtigte *petitio principii* abgewiesen wird. Es sei doch erst auszumachen, ob sie nicht aus der Erfahrung gewonnene, möglicherweise veränderliche Prinzipien oder Maximen seien. Warum nicht? „Weil sie allgemein und notwendig sind? Aber das steht ja eben in Frage“.

Das ist genau das, was ich oben gegen die metaphysische Deduktion vom Standpunkte des Empirikers vorbrachte. Durch die Transcendentalphilosophie wird der skeptische Empirismus nicht geschlagen.

[2] Vergl. Vaihinger Comm. I. S. 384—412. — In § 27 der transcendentalen Deduktion (2. Ausg.) sind die Kategorien keine aus der Erfahrung stammenden Begriffe, sondern *a priori*, weil sie nach dem oben (S. 92) zitierten Kriterium allgemeingültig und notwendig sind. Zugleich würde ihnen aber doch, wenn sie nur auf subjektiver Notwendigkeit beruhten, die Notwendigkeit mangeln, welche ihnen erst die transcendentale Deduktion verschafft.

cunque ostendis mihi sic, incredulus odi“[1] entgegensetzen? Dem Dogmatismus rechnet man es zu einer schweren Unterlassungssünde an, die Vernunft dogmatisch, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens, zu gebrauchen: — ist das Verfahren, metaphysische Beweise ohne Prüfung „im ganzen Haufen auf einmal“ abzuweisen, nicht eine viel schwerere Unterlassungssünde, um so schwerer, wenn man dabei selbst auf dem verbotenen dogmatischen Wege ertappt wird? Eine merkwürdige Kritik ist es doch, die mit dem Zugeständnisse dessen anhebt, das sie kritisch vernichten will.

Die unbedingte Gültigkeit des mit Notwendigkeit Gedachten, einerlei, welches der Gegenstand ist, auf welchen es sich bezieht, ist ein „Grenzbegriff“, vor dem alle transcendentale Kritik und Deduktion Halt machen muss.

c) Wollten wir selbst von dem *circulus vitiosus* gänzlich abstrahieren, so würde auch das der Transcendentalphilosophie als Erkenntniskritik nicht viel nützen. Denn die Notwendigkeit, deren die Wissenschaft zu ihrer Sicherheit bedarf, vermöchte die transcendentale Deduktion eben nicht zu liefern. Nur dass alles, was allgemeingültig und notwendig ist, auch *a priori* ist, ist ein gültiger Satz (auch er nur mit der Einschränkung, dass der Inhalt ganz wohl, nur nicht die Notwendigkeit, die ihm anhaftet, aus der Erfahrung stammen kann), es gilt aber nicht umgekehrt, dass alles, was *a priori* in dem Sinne ist, dass es ein Element des Bewusstseins ist, deshalb auch allgemeine und notwendige Geltung besitzt. Nun ist dies aber der Sinn, den das *a priori* der metaphysischen Deduktion hat. Wenn auch die Transcendentalphilosophie mit Recht gegen die Verwechslung des transcendentalen *a priori* mit allerhand unzulänglichen nativistischen Vorstellungen von angeborenen Ideen und dergleichen protestiert, giebt doch auch sie ihrem *a priori* eine metaphysisch-psychologische Form. Ihre Konstituentien der Erfahrung, die Urelemente des Bewusstseins, stellt sie nicht in die leere Luft hinein: thäte sie es, so würden auch dann die Konstituentien nur thatsächlich irgendwie gegebene oder vorhandene Elemente sein, über deren Gültigkeit nicht ihre Apriorität überhaupt, sondern die logische Evidenz ihres Inhaltes

[1] Prol. § 5. S. 42 Or.

entscheiden würde. Dasselbe ist nun noch mehr der Fall, wenn die Transcendentalphilosophie, wie es thatsächlich geschieht, die Konstituentien der Erfahrung als Elemente, als Bestimmtheiten des wissenschaftlichen (transcendentalen) Bewusstseins fasst. Dadurch macht sie dieselben zu Bewusstseinsformen, treibt sie, wenn auch nicht gewöhnliche, so doch Transcendentalpsychologie[1]. Nehmen wir nun an, dass die von Kant angenommenen apriorischen Konstituentien durch eine wie immer beschaffene einwandfreie metaphysische Deduktion als apriorische Elemente des wissenschaftlichen Bewusstseins festgestellt sind, so sind sie doch durch die Natur dieses wissenschaftlichen Bewusstseins bedingt, sind Bestimmtheiten seiner „Organisation". Dadurch aber erhalten sie eben wieder den Charakter blosser psychologischer Thatsächlichkeit, den zu vermeiden die Transcendentalphilosophie sich ja bemühte, sie der psychologischen Analyse zu entziehen. Ich behaupte nun, dass die transcendentale Deduktion garnicht imstande ist, die logischen Bedingungen der Erkenntnis aus dieser Sphäre des Psychologisch-Thatsächlichen herauszuheben und ihnen denjenigen Geltungswert zu geben, den sie als Grundlagen wirklichen objektiven Wissens haben müssen. Denn die Notwendigkeit und Gültigkeit, welche ihnen die transcendentale Deduktion verschaffen kann, ist nur eine relative, nicht die unbedingte, welche wir für die Grundlagen wahren Wissens in Anspruch nehmen und nehmen müssen. Gültigkeit im transcendentalen Sinne bedeutet ja nur, dass „Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, eben darum notwendig sind", oder „dass dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Konstruktion folgt, auch von dem Objekte des konstruierten Begriffes allgemein gelten muss". Das heisst: Wenn ein Gegenstand aus gewissen Elementen gebildet, durch sie konstituiert wird, so gelten diese Elemente für ihn, so muss er so sein, wie es seine Elemente vorschreiben, wie denn jedes Ding nach dem Prinzip der Identität mit sich selbst übereinstimmen muss. Sind a, b, c die Elemente, welche den Gegenstand G erzeugen, ist also $a, b, c = G$, so gilt natürlich, dass $G = a, b, c$

[1] Den treffenden Ausdruck entnehme ich aus Vaihinger, Comm. I, 323, 324.

sein muss. Sind also Raum und Zeit, Kategorien und Grundsätze Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und damit zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, erzeugen sie dieselben, so folgt unmittelbar, dass sie für alle Gegenstände der Erfahrung — natürlich auch nur für diese — gültig sind. Diese transcendentale Gültigkeit besitzen aber die Denk- und die Anschauungsformen in gleicher Weise und in gleichem Grade. Die Transcendentalphilosophie vermag — und das ist ihr Verhängnis — vom Gesichtspunkte ihrer Methode aus schlechterdings keinen Unterschied zu statuieren zwischen der spezifisch logischen Notwendigkeit des Denkens und der bloss thatsächlichen Gültigkeit des Raumes, wie sie durch die transcendentale Methode begründet wird, — und weiter auch der Empfindung, deren Gültigkeit sie nicht anerkennt. Genau in derselben Weise, wie alle Erfahrungsgegenstände räumlich sind, weil sie durch die Raumanschauung erzeugt werden, genau so sind auch alle Dinge dem logischen Denken nur deshalb gemäss, weil sie durch es erzeugt werden. Ich verkenne nicht, dass es sich in Kant's transcendentaler Deduktion nicht sowohl um die Gesetze des logischen Denkens — die hat er eben nicht deduziert —, sondern um allerhand Stammbegriffe und daraus abgeleitete synthetische (also nicht nach dem Satz des Widerspruchs notwendige) Grundsätze des Verstandes handelt. Aber will man nicht die logische Notwendigkeit als eine über der transcendentalen stehende und von der transcendentalen Methode gar nicht zu erreichende, noch weniger zu kritisierende, ganz aus dem Spiel lassen, ihr damit aber zugleich das Recht einräumen, durch allerhand metaphysische Denknotwendigkeiten die transcendentalen Zirkel fortwährend zu stören, so muss man konsequenterweise auch die Prinzipien des logischen Denkens in die Deduktion mit aufnehmen[1] und die logische Notwendigkeit der transcendentalen unterordnen. Durch Aufnahme der modalen Kategorien

[1] Wie es Fichte gethan hat. Vergl. Vaihinger, Comm. I., S. 376: „Fichte und Schelling warfen, im Anschluss an Maimon, Beck u. a., die Frage auf: Wie ist reine Logik möglich? Auch die Logik wird somit in die transcendentale Frage hineingezogen. Die logischen Hauptsätze müssen noch aus höheren Prinzipien abgeleitet und insbesondere in ihrer Gültigkeit für alles Denken und Gedachte deduziert werden.“

der Möglichkeit und Notwendigkeit in die Kategorientafel hat Kant dem Rechnung getragen. Seine Ausführungen über die Postulate des empirischen Denkens überhaupt zeigen freilich zugleich deutlich die Unmöglichkeit, die Gültigkeit logischer Prinzipien, die über aller Deduktion steht, durch sie zu verbürgen.

Am deutlichsten zeigt sich dies bei dem Postulat der Möglichkeit. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich". Diese Formel ist nur ein anderer Ausdruck für das der ganzen Transcendentalphilosophie zu Grunde liegende Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt. Die Gegenstände der Erfahrung sind nur dadurch möglich, dass sie durch die apriorischen Konstituentien der Erfahrung — die Anschauung und die Kategorien — erzeugt werden, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Hiernach ist ein Gegenstand möglich, wenn er mit der Raum- und Zeitanschauung, der Kategorie der Substanz, Kausalität etc. übereinstimmt. Der Satz, welcher diese transcendentale Erkenntnis von dem Verhältnis der Objekte der Erkenntnis zu ihren Konstituentien, also das Prinzip der transcendentalen Deduktion selbst ausspricht, ist nicht selbst wieder einer der zu deduzierenden Grundsätze. Es ist nicht das, was, sondern das, wodurch deduziert wird. Dass die Grundlage aller Deduktion hier als einer der Grundsätze des reinen Verstandes, welche der Deduktion bedürftig sind, angeführt wird, muss daher notwendig befremden. Andererseits ist diese sonderbare Stellung die notwendige Folge der Hineinziehung der modalen Prädikate der Möglichkeit, und Notwendigkeit in die Kategorientafel. Wenn möglich das ist, was, und deshalb möglich ist, weil es mit den Kategorien übereinstimmt, so muss, wenn unter den Kategorien sich die Möglichkeit selbst als eine besondere Kategorie findet, möglich auch das sein, was mit der besonderen Kategorie der Möglichkeit übereinkommt. Was diese Bedingung erfüllt, ist dann aber noch in einem spezielleren (obwohl schwer angebbaren) Sinne „möglich", als das, was mit den Kategorien überhaupt übereinkommt. Z. B.: Was mit der Kategorie der Substanz übereinstimmt, ist deshalb zunächst nach dem obigen Postulat

möglich, — zugleich aber auch Substanz wegen der Uebereinstimmung mit dieser Kategorie. Was aber mit der Kategorie der Möglichkeit übereinstimmt, ist zunächst im Allgemeinen möglich, weil es mit einer Kategorie übereinstimmt, dann aber noch einmal im Besondern „möglich" wegen seiner Uebereinstimmung mit der Kategorie der Möglichkeit. Die erste Möglichkeit ist die allgemeine transcendentale, und sie ist, da sie über das Verhältnis der Kategorien zu den Objekten selbst handelt, nicht die Kategorie der Möglichkeit und auch nicht von ihr abhängig. Die zweite dagegen ist von ihr abhängig und durch sie erzeugt. Da aber wiederum die Kategorien der Modalität „das Besondere an sich haben: dass sie den Begriff, dem sie als Prädikat beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im Mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken"[1] — daher sie auch nur „subjektiv-synthetisch" sind[2] —, so fällt doch wieder die kategoriale Möglichkeit mit der transcendentalen der Möglichkeit der Erfahrung zusammen. Dass aber der Grundsatz der Möglichkeit in dieser unsicheren und schwankenden Stellung erscheint, dass er, die Grundlage der ganzen Deduktion, selbst wieder zu einem der Deduktion bedürftigen Grundsatz gemacht wird, hat seinen tieferen Grund eben darin, dass, nachdem überhaupt einmal die objektive Gültigkeit der Denkformen ohne transcendentale Deduktion in Zweifel gezogen worden war, dieser Zweifel und damit die Notwendigkeit der transcendentalen Deduktion konsequenterweise auch auf die höchsten und selbstgewissesten Prinzipien des Denkens selbst ausgedehnt werden musste — und doch wieder nicht konnte, weil ohne die Voraussetzung ihrer objektiven Gültigkeit die Deduktion überhaupt nicht möglich war.

Die Konsequenz, dass die höchsten Prinzipien des Denkens, wie der Satz des Widerspruchs, nicht ohne Weiteres von den Dingen gültig sind, ergiebt sich auch aus anderen Ansichten Kant's. Wenn er das Präformationssystem verwirft, weil er sich nicht denken kann, dass der Schöpfer uns so eingerichtet hat, dass unsere subjektiven Denkformen mit den Dingen durch

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 202. Erdm. 197.
[2] Ibid. Kehrb. 216. Erdm. 209.

prästabilierte Harmonie genau übereinstimmen[1], wenn er in dem Briefe an Markus Herz vom 21. Febr. 1772 fragt, woher die Uebereinstimmung der intellektualen Vorstellungen, welche auf unserer inneren Thätigkeit beruhen, mit Gegenständen stammt, die von ihnen unabhängig sind, und wieder die Berufung auf die von Gott gesetzte Uebereinstimmung abweist; wenn er ähnlich im ersten Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (§ 13) fragt, wie subjektive Bedingungen des Denkens sollen objektive Gültigkeit haben: „denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände und alles in Verwirrung läge, . . . denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“[2], so gilt das konsequenterweise von den Denkgesetzen ebenso, wie von den synthetischen apriorischen Grundsätzen.

Aus den mathematischen Sätzen würde das sogar unmittelbar folgen. Auch sie sind ja synthetische Sätze *a priori* und bedürfen — wenngleich Kant sie öfters für der Deduktion gar nicht bedürftig erklärt —, um objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen zu können, der Deduktion, die er denn auch in der transcendentalen Aesthetik gegeben hat. Hiernach ist der Satz $7 + 5 = 12$, der nach Kant ein synthetisches Urteil *a priori* ist, nicht ohne Weiteres auch von Gegenständen gültig. Ist er es aber nicht, so ist es der Satz $2 + 2 = 4$, und $1 + 1 = 2$ auch nicht — dann aber auch nicht der Satz des Widerspruches, auf Grund dessen jene Sätze unbedingte objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen. Wenn Kant daher dem Satz des Widerspruches (in d. ersten Abschn. d. Systems d. Grunds. d. r. Verst. „Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile“, bestimmter noch in der Streitschrift gegen Eberhard „Ueber eine Entdeckung etc.“ Erster Abschn. gegen den Schluss, Kirchm. S. 10) unbedingte objektive, „transcendentale“ Gültigkeit zuschreibt, so ist das vom Standpunkte der Transcendentalphilosophie eine (freilich unvermeidliche) Inkonsequenz. Man ist daher berechtigt, bei der Beurteilung der Transcendentalphilo-

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 672. Erdm. 136. Vergl. Kehrb. 217. Erdm. 210. Prol. § 36 S. 112 Or. Anm.

[2] Ibid. Kehrb. 107, 108. Erdm. 109.

sophie die Frage nach der objektiven Gültigkeit des Denkens auch auf die Denkgesetze auszudehnen.[1]

Wenn nun die Gültigkeit logischer Prinzipien zu ihrer Sicherung der Deduktion bedarf, so ist sie, wie wir sahen, von der Gültigkeit nicht-logischer, bloss thatsächlicher Bewusstseinsformen nicht verschieden. Zu ihnen gehört auch die Empfindung, der man (konsequenterweise) dieselbe Art Apriorität zugestehen muss, wie den Anschauungs- und Denkformen. Denn auch die Empfindungen helfen die Gegenstände der Erfahrung erzeugen und besitzen innerhalb ihres Gebietes dieselbe Gültigkeit, wie die Formen der Anschauung und des Denkens. Es ist zwar richtig, dass der Raum eine grössere Allgemeinheit besitzt, als die Empfindung, z. B. die des Grünen, insofern alle Gegenstände der äusseren Erfahrung räumlich, aber nicht alle grün sind. Aber der Unterschied ist doch nur einer des Grades, nicht der Art. Denn auch ausgedehnt sind nicht alle Erfahrungsgegenstände, sondern nur die der äusseren Erfahrung, also alle die Gegenstände, welche ich durch die Raumanschauung erzeuge. Ebenso sind aber auch alle Gegenstände grün, die ich, soweit ihre Grünheit in Betracht kommt, durch die Empfindung grün erzeuge, und so lange ich sie durch diese Empfindung erzeuge, bleiben sie notwendig grün. Dass die Empfindung grün keine konstante ist, dass sie selbst des Raumes bedarf, um grüne Gegenstände erzeugen zu können, soll nicht bestritten werden: an der Art des Notwendig- und Gültigkeitsverhältnisses zwischen der konstituierenden Bedingung und dem konstituierten Gegenstande ändert das aber nichts. Jedesmal dann, wenn die Empfindung etwas konstituiert, besitzt sie für ihren Gegenstand dieselbe Gültigkeit, welche der Raum — soweit unsere Erfahrung reicht — immer besitzt.

Diese relative Gültigkeit, die einzige, welche die transcendentale Deduktion zu gewährleisten vermag, würde auch das Denken nur besitzen können, wenn die unmittelbare Evidenz des Denknotwendigen nicht genügte und einer Sicherung durch transcendentale Deduktion bedürfte. Das zwar ist richtig, dass, wenn und so lange wir die jetzigen Denk-, Anschauungs- und

[1] Vergl. Volkelt a. a. O. S. 64, 106—108; Laas, K.'s Anal. d. Erf. S. 35 f.

Empfindungsformen haben, die Gegenstände der Erfahrung ihnen gemäss sein müssen. Aber dieses „wenn“ in eine unbedingte, garnicht anders sein könnende Notwendigkeit zu verwandeln, gelingt der Transcendentalphilosophie — falls sie nicht schon die Notwendigkeit dogmatisch voraussetzt — nicht; sie vermag nicht nachzuweisen, dass die thatsächlich vorhandenen Urelemente unseres Bewusstseins notwendig die unwandelbaren Elemente alles Bewusstseins überhaupt sind. Von den Empfindungen giebt sie das selbst zu; sie hat Kant als zufällige, von der bloss thatsächlichen Organisation abhängige und veränderliche Elemente von der Apriorität ausgeschlossen. Vom Raume hat er in dem zweiten Raumargument die Notwendigkeit behauptet: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden“[1]. Ich glaube allerdings nicht, dass Kant hiermit hat sagen wollen, man könne den Raum garnicht hinwegdenken, vielmehr scheint mir aus dem vorhergehenden Satze: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, *a priori*[2], die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt“, wie auch ebenso aus dem Schlusssatze des Argumentes: „Er (der Raum) wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung *a priori*, die notwendiger Weise äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt“, hervorzugehen, dass er hier nur die relative Notwendigkeit, die mit der transcendentalen Priorität zusammenfällt, im Auge hat. Der Raum ist für die Dinge notwendig und unentbehrlich, nicht sie für ihn. Man kann sich nie Dinge ohne den Raum, wohl aber den Raum ohne Dinge vorstellen. Bestätigt wird diese Auffassung durch das entsprechende zweite Zeitargument, in welchem es heisst: „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 51. Erdm. 55.

[2] Das Komma hinter „Vorstellung“ fortzulassen, wie B. Erdmann ganz willkürlich thut, bedeutet keine Textverbesserung. Das „notwendig“ begründet das *a priori*. Das entsprechende Zeitargument hat daher auch als einen selbständigen Satz: „Die Zeit ist also *a priori* gegeben“. Vergl. Vaihinger, Comm. II. S. 185.

Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann". Allerdings hat Kant andererseits in der zweiten Auflage in der Einleitung II. die Apriorität des Raumes auf seine Nichthinwegdenkbarkeit begründet und diese Nothwendigkeit ausdrücklich der des Substanzbegriffes gleichgesetzt[1]. Allein das beweist nur, dass er eben über den Unterschied transcendental-relativer und logisch-unbedingter Notwendigkeit sich durchaus nicht klar war. An anderer Stelle sagt er wieder ausdrücklich, dass wir garnicht wissen können, ob andere denkende Wesen an die nämlichen Bedingungen gebunden sind, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemeingültig sind[2], dass wir nicht entscheiden können, ob „alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinstimmen müsse", und lässt deutlich durchblicken, dass Gott wohl nicht an die Raumanschauung gebunden sei[3], — verneint also die unbedingte Notwendigkeit des Raumes. Dass irgend ein anderes denkendes Wesen auch andere Gesetze des logischen Denkens haben könne, hat er dagegen nirgends behauptet. — Auf alle Fälle bleibt es wahr, dass der Raum die logisch-unbedingte Notwendigkeit nicht besitzt. Die metageometrischen Spekulationen, die in unseren Tagen die Geister so lebhaft beschäftigt haben, und die nach dem Obigen mit Recht sich auf Kant's transcendentale Aesthetik berufen können, haben in diesem einen Punkte jedenfalls Recht, dass wir uns Formen der Anschauung, die nicht räumlich sind, sehr wohl denken, den Raum also hinwegdenken können[4]. Ist aber somit der Raum nur eine mit unserer Organisation gegebene thatsächliche Form der Anschauung, so ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass diese Organisation sich ändere und wir einmal — vielleicht nach unserem Tode — die Dinge, die uns jetzt räumlich erscheinen,

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 650. Erdm. 30.

[2] Ibid. Kehrb. 55. Erdm 58.

[3] Ibid. Kehrb. 74, 75. Erdm. 76, 77.

[4] Die metageometrischen Spekulationen selbst, die nicht nur mögliche Formen anderer als räumlicher Anschauung, sondern auch Formen anderer räumlicher Anschauung annehmen und diese mit Hülfe unserer räumlichen Anschauung ausgestalten, will ich damit keineswegs in Schutz nehmen. Sie beruhen auf einem sehr einfachen logischen Fehler, dessen Erörterung ich mir für eine spätere Gelegenheit (S. 179 f.) vorbehalte.

in anderer Weise anschauen. Wäre nun die Notwendigkeit und Gültigkeit des Denkens von derselben Art, wie die des Raumes, wäre auch sie nur eine psychologische, wenn auch transcendental-psychologische, so könnten auch die Denkformen sich einmal ändern[1] und wir einmal die Dinge nach ganz anderen Denkformen denken, als es jetzt der Fall ist. Ich wenigstens vermag absolut nicht einzusehen, wie die Transcendentalphilosophie, welche die Denkformen und die Anschauungsformen der gleichen transcendentalen Deduktion unterwirft, dieser Konsequenz, die uns auf den Standpunkt des im vorigen Abschnitt behandelten Subjektivismus und Empirismus zurückbringt, ausweichen will. Der Einwand, dass die Möglichkeit einer Aenderung der Denkformen deshalb ausgeschlossen sei, weil ja die Zeit, in der alle Aenderungen vor sich gehen, selbst eine apriorische Form der Anschauung sei, ist nicht stichhaltig. Auch die Zeitanschauung könnte, wenn sie nur subjektive Anschauung wäre, einmal einer anderen Anschauungsweise Platz machen. Wollte man einwenden, dass das nicht gehe, weil die Zeit als die Bedingung der Möglichkeit aller Aenderung sich selbst nicht ändern könne, so würde ich dieser Bemerkung zwar prinzipiell zustimmen, um daraus die objektive Realität der Zeit zu folgern, vom Standpunkt des Empirismus aber erwidern, dass nach unserem jetzigen Denken die Zeitanschauung sich zwar nicht ändern könne, diese Unmöglichkeit aber eben hinwegfallen würde, wenn wir einmal anders dächten, also keine unbedingte sei. Ich weiss, dass auch diese Argumentation sich selbst aufheben würde, weil auch die Möglichkeit, dass unser Denken sich ändern und so der Widerspruch zwischen der Aufhebung der Zeitanschauung und unserem jetzigen Denken verschwinden könne, nach den Formen unseres jetzigen, dabei als absolut massgebend vorausgesetzten Denkens gedacht sein würde, — aber das beweist doch eben, dass nur die Voraussetzung der unbedingten, auf der in ihm selbst liegenden Kraft und Autorität beruhenden, einer Deduktion garnicht bedürftigen Gültigkeit des Denkens uns vor den Fallstricken des Empirismus schützen kann. Sobald man die absolute Wahrheit des Denknotwendigen — sein Inhalt sei im Uebrigen, welcher er wolle — nicht bedingungslos anerkennt, sobald man glaubt,

[1] Paulsen, Einleit. i. d. Phil., 2. Aufl. S. 411.

seine Zustimmung an Bedingungen, welche die Objekte des Denkens (ob Erfahrung oder Sein an sich) betreffen, knüpfen und die Gültigkeit da, wo man sie annimmt, durch künstliche Deduktion sicher stellen zu müssen, verliert man den festen Halt, der allein die Grundlage der Philosophie bilden kann, und gerät auf die abschüssige Bahn, auf der man unrettbar den Abgründen des Skeptizismus entgegentreibt. Als blosse Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, deren Gültigkeit für die Gegenstände darin besteht, dass sie dieselben konstituieren, sind und bleiben die Denkformen zufällig. Zufällig ist dann auch die Wissenschaft, welche sie erzeugen. Sie ist so, wie sie ist, weil und so lange die Erkenntnisformen dieselben bleiben, denen sie ihre Gestalt verdankt. Sie würde — und könnte möglicherweise — eine andere werden, wenn diese sich ändern. Sie besitzt daher keine absolute Gültigkeit, sondern nur den Geltungswert einer bisher noch nicht beanstandeten Thatsache. Andere Denkformen, andere Wissenschaft, — andere Transcendentalphilosophie[1].

[1] Liebmann wirft in der „Analysis der Wirklichkeit" S. 254, 255 (2. Aufl.) die Frage auf: „Woher stammt einerseits das subjektive Notwendigkeitsbewusstsein, welches den apodiktischen Gesetzen anhaftet. Wie erklärt sich andererseits der Umstand, dass eben die objektive Erfahrung niemals widersprechen kann?" — und beantwortet sie, wie folgt: „Hier ist es denn mindestens eine statthafte Hypothese: ‚Unsere Intelligenz wird von höchsten Gesetzen beherrscht, denen sowohl unsere intellektuelle Imagination, als unsere Wahrnehmungserkenntnis gehorcht, aus denen die mehrgenannten Grundwahrheiten hervorgehen, und welchen die empirische Wirklichkeit aus dem Grunde unweigerlich entspricht, weil sie eben nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen ist, wie das Phänomen der wechselnden Figuren im Kaleidoskop den in der Konstruktion dieses Instrumentes begründet liegenden Gesetzen'. Ich wenigstens kenne keine andere Hypothese, die mit dieser rivalisieren kann." — Ich antworte: Müssen wir voraussetzen, dass die höchsten Gesetze, welche unsere Intelligenz beherrschen, immer dieselben bleiben, unveränderlich sind? Offenbar sind sie, wenn diese Voraussetzung nicht statthaft ist, auch für die empirische Wirklichkeit nur so lange gültig, als ihre Herrschaft über unsere Intelligenz dauert — genau so, wie das Kaleidoskop nur solange die Form der Phänomene in ihm bestimmt, als seine Konstruktion bestehen bleibt: das zerbrochene Kaleidoskop vermag das nicht mehr. Offenbar müssen nun nicht nur wir, sondern muss auch Liebmann selbst

Der Gedanke des Unbedingten kann uns über diese Zufälligkeit nicht hinweghelfen. Das Ganze der Erfahrung wird dadurch noch nicht unbedingt gemacht, dass es als unbedingt gedacht wird. Die Zumutung, das Ganze der Erfahrung als unbedingt zu denken, ist mit der transcendentalen Erkenntnis, welche ja die Bedingtheit aller Erkenntnis durch die Formen des erkennenden Bewustseins lehrt, unvereinbar. Der Gedanke des Unbedingten selbst könnte nicht als solcher gedacht werden, sobald ich erkenne, dass er nur ein methodisches Hülfsmittel, die Erfahrung als unbedingt zu denken, ist. Diese Erkenntnis müsste den Nimbus der Unbedingtheit notwendig zerstören. Der Gedanke des Unbedingten träte in eine Reihe mit den anderen die Erfahrung konstituierenden Elementen, deren Zufälligkeit er doch beheben sollte. Er wäre selbst zufällig, und seine Gültigkeit nur dieselbe transcendental-relative, welche auch den anderen Gedanken zukommt. Nur wenn der Gedanke des Unbedingten selbst ein unbedingt gültiger wäre, würde er das leisten können, was hier von ihm verlangt wird: die Wissenschaft unbedingt zu machen. Dazu müsste er aber einen Inhalt haben, den nicht er selbst, der ja nur eine Modalität ausdrückt, sondern nur die Sätze der Wissenschaft liefern können. Ihre Inhalte sind es eben, die unbedingt gültig sein müssen, soll die Wissenschaft gültig sein. Was vom Gedanken des Unbedingten gilt,

---

diese Voraussetzung machen, da ja die Möglichkeit seiner eigenen Hypothese auf ihr beruht. Wäre das Denken fortwährend veränderlich, so würde keine Hypothese „statthafter“ sein als irgend eine andere: was heute statthaft ist, erschiene dem morgigen Denken gänzlich unstatthaft. Die Voraussetzung ist aber dogmatisch, denn sie bezieht sich auf ein zukünftiges, also nicht von meinem jetzigen abhängendes Denken. Dogmatisch ist weiter auch Liebmann's Hythothese selbst, da sie eine Behauptung über das Verhältnis des Erkennens zur empirischen Wirklichkeit, also über etwas enthält, das nicht wieder ein durch diese Behauptung selbst hervorgebrachtes Phänomen ist. Der Hypothese wird also Gültigkeit für eine von ihr selbst unabhängige Wirklichkeit beigelegt. Daraus folgt aber, dass die Hypothese: dass die empirische Wirklichkeit aus dem Grunde den Grundwahrheiten unweigerlich entspricht, weil diese letzteren eben um ihrer Evidenz und Denknotwendigkeit willen absolut gültig sind, nicht nur ebenso statthaft oder statthafter als die Liebmann'sche, sondern die einzig statthafte ist: muss doch Liebmann's Hypothese die durch sie geleugnete dogmatische zu ihrer eigenen Möglichkeit — wodurch sie sich eben selbst aufhebt — voraussetzen.

gilt in gleicher Weise auch von dem der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, des Zweckes, von den Kantischen Kategorien der Modalität, kurz von jedem Erkenntniselement, das man als methodisches Hülfsmittel zum Abschluss der Zufälligkeit der Erfahrung benutzen wollte. Auch der „Grenzbegriff" des Dinges an sich würde ja entweder, als transcendentale Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, die Erfahrung selbst konstituieren, folglich zu dem Ganzen der Erfahrung, das er begrenzen soll, selbst gehören —, oder sie überschreiten, transcendent sein. Damit wären wir dann wieder bei der dogmatischen Philosophie angelangt, von der man nie hätte abgehen sollen.

Es giebt auch für die Transcendentalphilosophie nur diese Alternative: entweder die dogmatische Metaphysik anzuerkennen und die kritische Opposition gegen die Metaphysik aufzugeben, oder sich dem Skeptizismus zu ergeben. Das *Tertium*, welches die Transcendentalphilosophie in der transcendentalen Wahrheit aufstellt, ist ein unmöglicher Zwitter.

Kein Gedanke dürfte mit grösserer Entrüstung von den Kantianern zurückgewiesen werden, als der, Kant's transcendentale Deduktion für die Spekulationen Fichte's und Hegel's verantwortlich zu machen. Soll doch gerade die Nichtbefolgung der transcendentalen Methode an den spekulativen Irrtümern der nachkantischen Philosophie schuld sein. Dennoch besteht ein naher innerer Zusammenhang zwischen diesen und jener[1]. Nachdem einmal die Transcendentalphilosophie den alten schlichten Begriff des Denknotwendigen erschüttert und die Bürgschaft der Gültigkeit einer Erkenntnis darin gesetzt hatte, dass sie ihren Gegenstand selbst hervorbringt, war es ein völlig in der Konsequenz dieses transcendentalen Gedankens liegendes Unternehmen, wenn Fichte auch die höchsten Denkgesetze aus Thathandlungen des Ich zu deduzieren versuchte. Ebenso konnte sich

[1] Vergl. Vaihinger, Comm. I, 209: „Zu bemerken ist jedoch, dass diese Urteile eine ganz andere Beweismethode als die bisherigen analytischen Urteile der Philosophie erforderten, und dass in dieser neuen Beweismethode (welche in der Deduktion der Grundsätze ihren Höhepunkt erreicht) nicht nur bei Kant selbst der *‚locus minimae resistentiae'*, d. h. der schwächste Punkt liegt, sondern dass die Einführung dieser neuen Methode eine Willkür sog. philosophischer Deduktionen bei den Nachfolgern hervorrief, welche von der strengen Gedankenhaltung der früheren Dogmatiker unvorteilhaft absticht."

auch Hegel auf die transcendentale Deduktion berufen. Denn wenn einmal nicht mehr die innere Notwendigkeit eines Prinzips, sondern seine Brauchbarkeit zur Erzeugung von Gegenständen der Erfahrung über seine Gültigkeit entscheidet, so konnte auch der Widerspruch selbst als ein solches Prinzip aufgestellt und für ihn die Gültigkeit in Anspruch genommen werden. Dass er für die von ihm erzeugten Gegenstände — die Gegenstände der Hegel'schen Dialektik — gültig sei, kann ja nicht geleugnet werden; dass diese Gegenstände einen Widerspruch enthalten, verschlägt ja nichts, wenn alle Gültigkeit nur die relative ist, welche die transcendentale Deduktion verbürgt.

d) Die Opposition gegen alle Metaphysik, welche sich unterfängt, von der Vorstellung unabhängige Gegenstände, Gegenstände, welche die Vorstellung nicht erzeugt, erkennen zu wollen, hindert die Transcendentalphilosophie nicht, im eigenen Hause ganz unbefangen dasselbe zu thun. Zwar wird sie nicht müde, uns einzuschärfen, „dass wir von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen“[1], und zu betonen, dass es nur zwei Wege gebe, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande möglich sei, wenn entweder der Gegenstand (durch Erfahrung) die Erkenntnis — die dann aber keine allgemeingültige ist — oder die Erkenntnis den Gegenstand erzeugt[2], — aber die transcendentale Erkenntnis selbst, dass die Vorstellung ihren Gegenstand erzeugt: wie steht sie zu ihrem Gegenstande: der Erkenntnis?

Die Behauptung, dass die Vorstellung ihren Gegenstand selbst erzeugen müsse, um für ihn gültig zu sein, dass von der Vorstellung unabhängige Dinge nicht erkannt werden können, wird dem natürlichen Verstande nie einleuchten. Der Astronom wird nie zugeben, dass seine Berechnungen nicht die Erkenntnis realer Verhältnisse bezweckten und erreichten, dass die Dinge nur Hülfsmittel für die Rechnung, diese selbst aber das wahrhaft Reale wäre. Seine Erkenntnis würde ihm als ein zweckloser Sport, ein blosses intellektuelles Spiel erscheinen ohne die an sich seienden Dinge, die er durch sie zu verstehen meint. Schwerer als diese Bedenken, die sich durch den Hinweis auf

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 18. Erdm. 11.

[2] Ibid. Kehrb. 682. Erdm. 136.

den praktischen Wert des Erkenntnisschauspiels — die Vorstellungswelt das versinnlichte Material der Pflicht — vielleicht beseitigen liessen, fällt gegen diese Auffassung ins Gewicht der Umstand, dass sie den Unterschied von Wahrheit und Irrtum aufhebt, da ja auch der Irrtum die Bedingung, mit seinem Gegenstande (d. i. sich selbst) übereinzustimmen, erfüllt. Was aber hier vor Allem gegen sie geltend gemacht werden muss, ist die Thatsache, dass sie selbst eine Erkenntnis von einem Gegenstande (der Erkenntnis) sein will, die sie nicht selbst hervorgebracht hat. Denn das wird doch die Transcendentalphilosophie nicht behaupten wollen, dass sie selbst die wissenschaftliche Erfahrungskenntnis, von der sie ausgeht, erst erzeugt. Sie würde es im Gegenteil übel vermerken, wenn jemand von ihr behaupten wollte, „dass sie nur das von der Erkenntnis erkennte, was sie selbst in sie hineinlegt". Alle die Sätze, die wir unter *a*) betrachteten, und ebenso auch der Satz, dass die wahre Erkenntnis die sei, welche ihr Objekt selbst erzeuge, beanspruchen wahre Erkenntnisse eines von ihnen selbst unabhängigen, durch sie nicht erzeugten Realen, nämlich der Erkenntnisvorgänge zu sein, nehmen also für sich gerade die metaphysische, auf der prästabilierten Harmonie zwischen (richtigem) Denken und Sein beruhende Gültigkeit in Anspruch, welche sie doch der metaphysischen Erkenntnis wegen der Unmöglichkeit des Präformationssystems nicht zugestehen wollen. Und dieser Gedanke, dass das Präformationssystem nicht möglich sei, selbst, welche Art von Gültigkeit nimmt er für sich in Anspruch? Erzeugt er das Präformationssystem oder die Unmöglichkeit desselben? Dann würde er Unmögliches erzeugen. Offenbar ist seine Gültigkeit, sofern sie besteht, dieselbe metaphysische, welche die Metaphysik ihren Sätzen über die Dinge beilegt. So, sagt der Satz, kann das Verhältnis zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande nicht sein, dass der subjektiven Erkenntnis eine objektive Dingwelt gegenübersteht und zwischen beiden eine prästabilierte Harmonie besteht, denn dann würde der Erkenntnis die Notwendigkeit mangeln, welche ihr nur die transcendentale Deduktion verschaffen kann[1]. Was der Satz enthält, ist mithin eine Behauptung über die Natur realer Wirklichkeit, die mit dem Anspruch

---

[1] Kr. d. r. V. Kehrb. 682. Erdm. 136.

unbedingter, der Deduktion gar nicht bedürftiger Gültigkeit auftritt — und sich dadurch selbst aufhebt. Denn auch hier wieder widerspricht der Inhalt der Behauptung der Behauptung des Inhalts. Der Satz, dass das Präformationssystem unmöglich ist, muss, um selbst gültig sein zu können, eben das Präformationssystem voraussetzen; er wäre, wenn er gültig wäre, nur kraft desselben gültig.[1]

Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass auch alle aus der transcendentalen Grundvoraussetzung fliessenden Folgerungen, wie die, dass die Form der Erkenntnis *a priori* sei, die Materie aber uns gegeben werde, durchaus metaphysisch sind. Dasselbe gilt auch von den Postulaten der praktischen Vernunft, z. B. dem, dass der kategorische Imperativ die Freiheit des Willens fordere, weil er sonst sinnlos sein würde, oder dass der Zweck die Person fordere. Auch sie sind metaphysische Behauptungen. Denn dass das Eine die notwendige Voraussetzung des Anderen sei, ist doch eine Erkenntnis der theoretischen Vernunft, für die unbedingte Gültigkeit in Anspruch genommen wird. Es ergiebt sich, dass, wenn das Verhältnis zwischen der Erkenntnis und ihrem Objekt so wäre, wie die Transcendentalphilosophie lehrt, die Transcendentalphilosophie selbst unmöglich sein würde. Die objektive Gültigkeit der subjektiven Erkenntnis ist „die Bedingung der Möglichkeit" der Transcendentalphilosophie und hebt zugleich den Inhalt ihrer Behauptung auf. Will man nicht wieder zu der Unterscheidung der „doppelten Vernunft", der transcendentalen und der dogmatischen, seine Zuflucht nehmen und den transcendentalen Beweisen einen ganz besonderen Charakter und entsprechende Wirkung zuschreiben — worüber schon früher das Nötige gesagt ist —, so darf man nicht den metaphysischen Beweisen die Gültigkeit deshalb absprechen, weil sie die Dinge nicht sind, von denen sie handeln. Aber solche metaphysische Sätze, wie die, auf denen die Transcendentalphilosophie beruht,

[1] Vergl. Volkelt a. a. O. S. 59—61. — In den Prol. § 36 Anm. (S. 112 Or.) bekämpft Kant das Präformationssystem mit dem Argument, dass man dann niemals sicher wissen könne, „was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge." Aber wie kann man denn sicher wissen, ob das Kriterium der Transcendentalphilosophie sicher oder eine Täuschung ist? Genügt hier die logische Evidenz, warum soll sie sonst nicht genügen?

die sich selbst aufheben, lässt man gelten; kommt aber jemand und beweist, dass die Dinge so und so sind, so erklärt man alle seine Beweise kurzerhand für „dialektisches Blendwerk“ und sagt mit Hume: „Ins Feuer damit, denn sie können nichts als Trug und Blendwerk enthalten“[1].

Ziehen wir nunmehr das Fazit aus unseren Untersuchungen über die antimetaphysischen Standpunkte. Es lässt sich mit wenigen Worten angeben. Wir haben keinen Standpunkt gefunden, der nicht, um ein schon Eingangs erwähntes Zitat aus Kant nochmals anzuführen, „wofern er nur überall etwas dachte, unvermeidlich in metaphysische Behauptungen, gegen die er doch so viel Verachtung vorgab, zurückgefallen wäre“. Hieraus folgt, dass eine Kritik der Vernunft durch die Vernunft in dem Sinne, dass dadurch der Umfang möglicher Erkenntnis festgestellt und die Frage der Möglichkeit objektiver metaphysischer Erkenntnis allererst entschieden werden soll, unmöglich ist. Kritisieren kann ich durch die Vernunft Alles, nur nicht das Vernunftvermögen selbst. Daher sind alle die Beispiele, durch welche man die Möglichkeit einer Kritik der Vernunft hat begreiflich machen wollen, wie das, sie verhalte sich zur dogmatischen Vernunft, wie die Optik zum Sehen[2], verfehlt. Wenn mir jemand sagt, er glaube nicht an die Möglichkeit einer hieb- und stichfesten Metaphysik, so höre ich achtungsvoll zu, namentlich dann, wenn er sich ernstlich um das Zustandekommen einer solchen bemüht hat. Wenn mir aber jemand sagt, er habe bewiesen, dass es keine Metaphysik geben könne, so sage ich: Das ist nicht wahr, denn es ist nicht möglich, das zu beweisen. Erkenntnistheorie als eine auf metaphysischer Erkenntnis beruhende Theorie über die Natur und Entstehung der Erkenntnis und ihr Verhältnis zu ihrem Objekt ist eine mögliche und wichtige Disziplin der Philosophie; Erkenntnistheorie als eine kritische und grundlegende Wissenschaft ist unmöglich.

[1] Untersuchung über den menschlichen Verstand, Schluss.

[2] Ueberweg, Gesch. d. Phil. III. 7. Aufl. S. 242; Liebmann, Kant u. d. Epigonen, S. 47.

C. Die theologische Bestreitung der Metaphysik. Metaphysik und Offenbarung.

Zur Vervollständigung unserer Untersuchungen ist es nötig, auch über die theologischen Gegner der Metaphysik Einiges zu sagen.

Von jeher hat die Theologie mit den skeptischen Leugnern der Metaphysik gern gemeinschaftliche Sache gemacht; sah sie doch in der philosophischen Skepsis ein geeignetes Mittel, ihr Gebiet gegen die unbequemen Angriffe der Philosophie zu schützen. Sie hätte dieses Schutzmittels nicht bedurft, wenn die Glaubenswahrheiten, an deren Behauptung ihr gelegen ist, Vernunftwahrheiten wären. Eingedenk der Thatsache aber, dass sie das nicht sind und daher von der Vernunft möglicherweise verworfen werden könnten, hatte sie ein wohlerwogenes Interesse daran, die Kompetenz der Vernunft möglichst zu schmälern. Daher die Lehre von der doppelten Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, von denen die letztere die höhere ist, daher die Beliebtheit, welcher der Kantische Phänomenalismus in weiten Kreisen der Theologie sich erfreut. Wenn das Denken auf Erscheinungen eingeschränkt ist, seine Kompetenz und die durch sie verbürgte Wahrheit aber jenseits derselben erlischt, so können die im Gebiete des Uebersinnlichen liegenden theologischen Wahrheiten auch dann gültig sein, wenn sie der Vernunft — die ja nur relativ gültig ist — widersprechen, und es ist nicht zu besorgen, dass die Vernunft irgend eine theologische Wahrheit jemals umstürze. Sofern nun die theologischen Gegner der Metaphysik die Argumente des Skeptizismus und Kritizismus zur Bekämpfung der Autorität der Vernunft benutzen, treffen die Einwendungen, welche wir gegen diese Standpunkte

erhoben, auch sie. Ueber die Autorität aber, durch welche sie die Gültigkeit ihrer eigenen Sätze positiv darthun wollten, muss noch Einiges gesagt werden. Diese Autorität kann natürlich nicht die Vernunft sein. Sie ist der Glaube, d. h. die praktische (moralische) Notwendigkeit, etwas für wahr zu halten, die höher und autoritativer ist als die logische. Meine Stellung zu dieser Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft ergiebt sich aus den Ausführungen der vorhergehenden Abschnitte von selbst. Die theoretische Vernunft hat weder ein Recht noch Veranlassung, in Abrede zu stellen, dass eine logische Konstruktion des gesamten Weltinhaltes durch reine Vernunft nicht möglich ist. Sie wird bereitwillig zugestehen, dass die Welt mehr als bloss logisch Notwendiges enthält, dass es daher vieles in der Welt — der sinnlichen sowohl wie der übersinnlichen — giebt, das die Vernunft aus sich selbst heraus nie zu erkennen, nicht einmal zu erraten vermöchte. Gar keinen Grund hat sie ferner, zu leugnen, dass praktische Gründe uns nötigen können, etwas für wahr (für eine wahre Thatsache) zu halten, dessen Notwendigkeit die Vernunft nicht zu erkennen noch zu beweisen vermag. Protestieren wird sie dagegen gegen die Zumutung, dass praktische Motive uns auch nötigen könnten, etwas für wahr zu halten, das die Vernunft nach ihren Gesetzen für unmöglich halten muss. Den es hiesse den Begriff des Denknotwendigen skeptisch verwässern und verfälschen, wollte man annehmen, dass nicht nur der erfolgreiche Gebrauch, sondern auch die Gültigkeit der Vernunft Schranken habe, dass es irgend etwas in der Welt geben könne, welches den Bedingungen des Denkens nicht gemäss, ihnen zufolge unmöglich wäre. Alogisch kann vieles in der Welt sein, unlogisch nichts. In dieser Behauptung kann die Vernunft auch die besondere Autorität nicht irre machen, welche für viele Glaubenssätze ins Feld geführt wird: die Entstehung ihrer Erkenntnis durch göttliche Offenbarung. Auch ihr gegenüber wird sie ihr Recht, die Bedingungen aufzustellen, denen Alles im Himmel und auf Erden entsprechen muss, wahren und vernunftwidrige Offenbarungen verwerfen. Von dem hierdurch gegebenen Gesichtspunkte aus wollen wir den Begriff und die Möglichkeit der Offenbarung sowie ihre Bedeutung gegenüber der Vernunft einer kurzen kritischen Erörterung unterziehen.

a) Die Philosophie wird ohne Weiteres alle „geoffenbarten“

Glaubenssätze verwerfen, deren Inhalt der Vernunft widerstreitet. Der Vernunft ist es völlig *a priori* gewiss, dass es nichts geben kann, das ihr widerspricht, so gewiss, dass, wenn eine Thatsache beigebracht würde, die ihr zu widersprechen schiene, sie behaupten würde, dass der Schein des Widerspruchs auf ungenügender Erkenntnis der Thatsache beruhe. Würde die Thatsache in ihrem ganzen Zusammenhange klar erkannt, so würde auch der Widerspruch verschwinden. Es hilft auch nichts, einzuwenden, dass die geoffenbarten Wahrheiten an sich nicht widersinnig seien, sondern nur uns so erschienen, weil unsere Vernunft sie nicht einsehen könne; der göttlichen Vernunft, die anders als die menschliche denkt, erschienen sie nicht widersinnig. Es ist ganz unstatthaft, zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft einen solchen Unterschied zu machen, dass, was für das göttliche Denken wahr ist, für das menschliche Denken falsch sein könne, und umgekehrt. Das göttliche Denken mag dem menschlichen in jeder Beziehung überlegen sein, es mag vieles einsehen und wissen, was wir nicht einsehen und nicht wissen, aber es kann nicht etwas als denknotwendige Wahrheit anerkennen, gegen das unser Denken sich absolut sträubt. Wie alle Dinge, so müssen wir auch die Vernunft Gottes nach den allgemeinen Grundsätzen beurteilen, welche unsere Vernunft festzuhalten sich genötigt sieht. Anderenfalls giebt es kein Mittel, zu verhindern, dass nicht der tollste Unsinn unter Berufung auf die göttliche Vernunft, für die er gültig sein möchte, sich für höhere Wahrheit ausgebe.

b) Die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft kann auch darin bestehen, dass sie die geoffenbarten Wahrheiten einfach überhaupt nicht fasst. Letztere sind dann nicht unvernünftig, sondern „übervernünftig“, *supra rationem*, nicht *contra rationem*. — Aber Wahrheiten, die so vollständig über unsere Vernunft gehen, dass wir sie gar nicht einsehen können, können uns auch nicht geoffenbart werden. An unserer Unfähigkeit, sie zu verstehen, würde die Offenbarung notwendig scheitern müssen. Was hülfe es, und was bedeutete es, dass sie dem Menschen „geoffenbart“ würden, wenn er sie doch nun einmal nicht fassen kann? Was nützt eine Offenbarung, in einer Sprache erteilt, die wir nicht verstehen und nie verstehen können?

Soll die Offenbarung nicht tauben Ohren predigen, so muss

erst der Verstand dessen, dem sie zu Teil wird, auf eine solche Höhe gebracht werden, dass er auch befähigt wird, sie zu verstehen. Alsdann kann ihm die Wahrheit, die er vorher nicht zu fassen vermochte, geoffenbart werden. Nun hat er sie. Aber wie soll er sie den anderen, deren Verstand auf der früheren Stufe geblieben ist, mitteilen? Auch deren Intellekte müssten erhöht werden, wenn die geoffenbarte Wahrheit Allgemeingut der Menschheit werden soll. Man sieht, wohin dies führt. Dahin, dass nur solche Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft an sich fähig ist in sich aufzunehmen und nach ihren Prinzipien zu erkennen, geoffenbart werden können, dass also alle bereits „geoffenbarten“ Wahrheiten auch verständlich sein müssen. An sich hätte auch das natürliche Licht der Vernunft sie ohne fremde Hülfe entdecken können, wenn der Lauf der Dinge es darauf geführt hätte. Da das nicht geschah, vielleicht auch nach Lage der Umstände nie geschehen wäre, so mussten sie auf übernatürlichem Wege mitgeteilt werden. Nachdem dies geschehen ist, müssen sie aber auch begriffen werden können.

Die Unbegreiflichkeit kann sich daher nie auf geoffenbarte Wahrheiten, sondern immer nur auf geoffenbarte Thatsachen beziehen. Diese können unerklärlich sein. Sie sind es schon dann, wenn die Vernunft die Notwendigkeit, warum sie sind, und warum sie so sind, wie sie sind, nicht einzusehen vermag. In diesem Sinne sind nun freilich alle Thatsachen unbegreiflich, weil keine Thatsache im logischen Sinne notwendig ist. Die Existenz der Welt selbst ist eine solche Thatsache, deren Notwendigkeit wir nicht einzusehen vermögen. Ebenso ist das Bewusstsein etwas, dessen Möglichkeit gar nicht einzusehen ist. Es mag aber noch viele Dinge zwischen Himmel und Erde geben, deren Möglichkeit wir uns garnicht träumen lassen, und die auch die Erfahrung nie zu unserer Kenntnis bringen mag. Die Möglichkeit, dass übersinnliche Thatsachen, z. B. solche, die sich auf das Leben nach dem Tode beziehen, durch „Offenbarung“ zu unserer Kenntnis gelangen, kann daher die Philosophie nicht prinzipiell in Abrede stellen. Unerlässliche Bedingung ihrer Möglichkeit ist nur, dass sie überhaupt vorstellbar sind, da das, was wir nach der Einrichtung unserer Natur garnicht vorstellen können, uns ebensowenig geoffenbart werden könnte, als das, was wir nicht denken können. An sich wäre

es sogar möglich, dass die geoffenbarten Thatsachen wunderbare sind, d. h. dass sie den bekannten Naturgesetzen widersprechen. Denn die letzteren sind nicht logisch denknotwendig und können daher durch sich selbst ihre absolute und ausnahmslose Gültigkeit nicht verbürgen.

Aber diese allgemeine Anerkennung der logischen Möglichkeit der Offenbarung bedeutet doch noch keine Anerkennung ihrer thatsächlichen Möglichkeit in der gegebenen Welt. Von den spezielleren Ansichten, die wir uns über den Zusammenhang der gegebenen Wirklichkeit zu bilden haben, wird es abhängen, ob und wie weit eine Offenbarung als thatsächlich möglich angenommen werden darf. Noch weniger verpflichtet natürlich jenes allgemeine Zugeständnis die Philosophie zur Anerkennung irgend einer Thatsache, die sich für eine geoffenbarte ausgiebt. Die Philosophie wird sich, auch wenn sie die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung im Allgemeinen zugestehen sollte, noch vorbehalten müssen, jeden einzelnen Fall angeblicher Offenbarung aufs Gewissenhafteste zu prüfen. So lange irgend eine andere, natürliche Erklärung der Art und Weise, wie die angeblich „geoffenbarte“ Thatsache zu unserer Kenntnis gelangt ist, sich finden lässt, wird sie ihr den Vorzug geben. Nur einer absoluten Unmöglichkeit gegenüber, sie auf natürliche Weise zu erklären — wie sollte aber diese Unmöglichkeit sich konstatieren lassen? — würde sie die Offenbarung zugeben. Vernunftwidrige Offenbarungen wird sie ohne Weiteres abweisen, der Erfahrung widersprechende nur dann zulassen, wenn die zwingendsten Gründe für die Notwendigkeit ihrer Zulassung sprechen. Sie könnten nur in praktischen Motiven liegen, nicht in der Glaubwürdigkeit dessen, dem die Offenbarung angeblich zu Teil geworden ist. Denn bei aller durch seine moralische Vollkommenheit verbürgten Glaubwürdigkeit könnte er sich doch betreffs der Offenbarung täuschen. Gesetzt nun, es läge eine unabweisbare praktische Nötigung vor, die „geoffenbarte“ Thatsache anzunehmen, so wäre damit noch immer nicht gesagt, dass wir auch die Thatsache der Offenbarung annehmen müssten. Dasselbe gilt natürlich auch für den Fall, dass der geoffenbarte Inhalt eine denknotwendige Wahrheit ist. Diese letztere müssten wir dann natürlich annehmen, die Offenbarung aber um so viel weniger.

Die Absicht dieser Untersuchungen ging nur dahin, zu zeigen, dass die Philosophie, welche dogmatisch die Gültigkeit der Vernunft für alle Wirklichkeit voraussetzt, sich auch von der Theologie kein Halt zurufen zu lassen braucht, eine Bemerkung, welche in Erinnerung zu bringen vielleicht nicht so ganz überflüssig sein dürfte.

Zweiter Teil.

Grundlegung eines dogmatischen philosophischen Systems.

A. Die Grundbestandteile der Wirklichkeit. Prinzipien, Thatsachen, Werte.

1. Durch die polemischen Ausführungen des ersten Teiles ist das Recht der Vernunft, nach eigenem Ermessen und unbeirrt durch die Bedenken des Skeptizismus und Kritizismus über die Wirklichkeit zu urteilen, sichergestellt worden. Dass alles, was die Vernunft als notwendig[1] denkt, auch unbedingt und für alle Ewigkeit gültig ist, das ist die einzige erkenntnistheoretische Voraussetzung, die wir unserem Unternehmen, die Wirklichkeit durch die Vernunft zu erforschen, zu Grunde legen. Wie weit wir in der Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen können, lässt sich nicht im Voraus durch eine erkenntnistheoretische Untersuchung feststellen, sondern kann nur durch die That und auch durch sie niemals endgültig ausgemacht werden. Die Erfahrung ist unerschöpflich, und ihr Inhalt lässt sich nie im Voraus ausmessen. Auch Unbegreiflichkeiten, auf welche die Vernunft stösst,

---

[1] Notwendigkeit und Allgemeinheit, die Kant als gleichwertige Kennzeichen des Apriori betrachtet, haben durchaus nicht den gleichen Erkenntniswert. Die Notwendigkeit ist das Höhere, welches die Allgemeinheit als das Niedere einschliesst, aber nicht schliesst auch umgekehrt das Allgemeine das Notwendige ein. Was notwendig ist, ist deshalb eben auch allgemein. Denn was unbedingt notwendig gilt, das kann nie und nirgends nicht gelten, sondern muss überall und immer sich durchsetzen. Dagegen was allgemein ist, ist, auch wenn es thatsächlich vom Anfang bis zum Ende aller Dinge gewesen ist, deshalb doch noch nicht notwendig. Es hätte auch nicht sein können. Das Sein zu aller Zeit ist daher kein Schema der Notwendigkeit. Dass es Kant zu einem solchen machte, ist aber für seine Auffassung des Transcendental-Notwendigen, das sich zu einem bloss Thatsächlichen verflacht, sehr charakteristisch. Siehe hierüber die Ausführungen des Abschnittes über die Transcendentalphilosophie im ersten Teile.

setzen der Erkenntnis keine absolute Schranke, da die Möglichkeit und die Hoffnung, sie in Zukunft auflösen zu können, immer bestehen bleibt.

Dagegen ist es möglich, die Grenze dessen, was Vernunft aus sich selbst erkennen, d. i. logisch konstruieren kann, zwar nicht materialiter zu ziehen, aber doch formaliter und hypothetisch *a priori* zu bestimmen. Dort wird sie sein, wo die Vernunft auf etwas stösst, das sie nicht logisch zu konstruieren, aus logischen Prinzipien zu deduzieren vermag, das ihr als ein Gegebenes, eine Thatsache, eine Erfahrung gegenübertritt. Wo das eintritt, da hört zwar nicht ihre Kompetenz, wohl aber ihre Alleinherrschaft auf. Das Gegebene ist nicht der Vernunft entgegengesetzt, wohl aber steht es ihr gegenüber als ein von ihr seiner Existenz nach Unabhängiges, Anderes. Diesen Charakter der Unabhängigkeit von der Vernunft in dem angegebenen Sinne haben alle Thatsachen, die ohne Ausnahme zwar nicht denkwidrig, aber auch nicht denknotwendig sind.

2. Was die Vernunft aus sich selbst, gleichsam aus eigener Initiative, zu erkennen vermag, sind denknotwendige apriorische Wahrheiten, *vérités de raison.* Sie haben das Eigentümliche, dass sie, obgleich sie auf ein Sein, für das sie gültig sind, sich beziehen, doch hypothetisch sind. Das heisst, sie können das Sein, für das sie gültig sind, nicht selbst aus sich erzeugen. Selbst der Satz der Identität $A = A$ konstituiert nicht die Thatsache, dass A ist; er behauptet, trotz seiner kategorischen Form, nur, dass, wenn ein A ist, es mit sich selbst identisch, also A und nicht *Non* A sein muss. Insofern ist der Satz $A = A$ selbst ein Beispiel für den Satz der Identität, eine Anwendung desselben auf ein Sein. Dieser hypothetische Charakter gehört zum Wesen des Denknotwendigen, er ist es, der das Denknotwendige zum Denknotwendigen macht. Es würde aufhören, das Denknotwendige zu sein, wenn wir es aus der hypothetischen Form in eine kategorische Behauptung verwandeln wollten. Nur was hypothetisch ist, kann universell, allgemein gültig sein; was da ist, das ist zwar, ist aber nur eine einzelne Thatsache, die nichts Verbindliches für andere hat. Das Sein alles Seienden hat ohne Ausnahme diesen Charakter, — das Denknotwendige aber, welches für alles Sein ohne Ausnahme gilt, bezahlt diese Universalität mit dem Verzicht auf

aktuelle Existenz. Diese ist ihm versagt. Mit anderen Worten das Denknotwendige gehört zwar zur Wirklichkeit, wenn wir darunter die Totalität des Denkbaren verstehen, aber nicht zum Sein (welches das Geschehen einbegreift), wenn wir darunter die Thatsachen, *matters of fact*, im Gegensatz zum Denken (d. h. nicht der Denkthätigkeit, denn die gehört als psychischer Vorgang zum Sein, sondern dem Inhalt des Gedankens, sofern er eine Wahrheit ist und Gültigkeit beansprucht, der Idee) verstehen. In Lotze's Sprache: Die Dinge sind, die Wahrheiten aber sind gültig. Es wird nie möglich sein, sich die eigentümliche Art von Wirklichkeit, welche den letzteren zukommt, vorzustellen. Man mag sie, gleich den Ideen Plato's, als ewige, über allem Sein schwebende Formen denken, wie wir uns ähnlich auch die Naturgesetze gern als über den Dingen, welche sie beherrschen, schwebend vorstellen; aber das sind unzulängliche Bilder, welche die Wirklichkeit der Gesetze doch wieder als die eines Seienden vorstellen. Wir nennen sie, um sie von den naturwissenschaftlichen Gesetzen, die nur der gedankenmässig formulierte Ausdruck des thatsächlichen (aber nicht denknotwendigen) Verhaltens der Dinge sind, zu unterscheiden, die Prinzipien alles Seins. Wenn nun die Prinzipien die Eigentümlichkeit haben, dass sie die Regeln für alles Sein, nie aber dieses selbst enthalten, so folgt, dass das Sein, für welches sie gültig sind, in keiner Weise aus ihnen herausgeholt, aus ihnen abgeleitet werden kann. Hiervon macht auch das Sein der Welt selbst keine Ausnahme. Die Prinzipien setzen nur die unumgänglichen Bedingungen fest, denen jede Welt, wenn sie ist, genügen muss,. weil sie ohne dieselben gar nicht existieren könnte. Dass aber eine Welt ist und nicht lieber keine ist, das sagen sie garnicht. So bestimmen sie nur die Form, das Was, nicht aber das Dass der Welt. Unberührt von dem Wechsel des Thatsächlichen, ewig sich selbst gleich bleibend, scheinen sie auch dann noch ihre Gültigkeit zu behalten, wenn alles Sein in das Nichts versinkt. Und wirklich lässt es sich sagen, dass das Prinzip der Identität auch dann noch gültig bleibt, wenn garnichts ist. Denn ihm zufolge würde das Nichts ein Nichts und nicht ein Etwas sein. Aber schliesslich bewiese der paradoxe Ausdruck doch nur, dass die absolute Gültigkeit des Prinzips der Identität eben erlaubt, auch das formale Urteil

Nichts = Nichts zu bilden. Einen wirklichen Sinn vermöchten wir doch mit der Behauptung, dass die Prinzipien auch dann noch gültig seien, wenn garnichts wäre, nicht mehr zu verbinden. Wenn wir uns ihre Gültigkeit als latent vorstellen, die nur wegen mangelnder Gelegenheit sich nicht zu äussern vermag, als einen fortdauernden Gültigkeitsanspruch, der dann sofort eine aktuelle Bedeutung erlangen und rechtskräftig werden würde, sobald aus dem Dunkel des absoluten Nichts ein Sein emportauchte, so bedienen wir uns doch wieder eines Bildes, welches das garnicht auszudrücken vermag, was es verdeutlichen will. Denn eben gültig würden die Prinzipien erst in dem Augenblicke werden, wo ihre Gültigkeit Geltung erlangt. Eine Gültigkeit, die sich nicht geltend machen kann, hat doch keinen angebbaren Sinn mehr. So fordern denn die Prinzipien um ihrer eigenen Gültigkeit willen ebenso ein Sein, als alles Sein sie als Bedingung voraussetzt.

Aber so scheinen wir doch wieder das Sein, das wir doch als eine Thatsache den denknotwendigen Prinzipien entgegensetzten, als eine denknotwendige Folge der Prinzipien ontologisch aus ihnen zu deduzieren, das Sein aus dem Begriff herauszuholen. Die Prinzipien sind unbedingt gültig; aus dem Begriff der Gültigkeit, welcher das Sein notwendig voraussetzt, folgt dieses mit Notwendigkeit. Dieser Folgerung können wir nur dadurch entgehen, dass wir den hypothetischen Charakter, welchen die gültigen Prinzipien haben, auf ihre eigene Gültigkeit anwenden. Gültig sind die Prinzipien nur dann, wenn sie gültig sind, und das sind sie nur, wenn ein Sein ist, für das sie gültig sind. Ich meine nicht, durch diesen tiefsinnig klingenden Ausspruch eine Schwierigkeit dialektisch aufgelöst und beseitigt zu haben, deren vollständige Auflösung menschlichem Denken schwerlich je gelingen wird. Ich wollte mit ihm nur ausdrücken, was wir meiner Ueberzeugung nach als die einzig mögliche Form zu betrachten haben, in welcher unser Denken das Verhältnis von gültigen Prinzipien zum thatsächlich gegebenen Sein sich einigermassen verständlich machen kann: dass sie beide aufeinander bezogen und doch voneinander unabhängig sind, dass sie jedes eine eigene Wirklichkeit besitzen und doch füreinander sind. Die ohne alle Rücksicht auf das Sein auch im Nichts gültigen Prinzipien existieren — wenn der Ausdruck erlaubt ist —

ebensowenig, als das absolute, von allen Prinzipien unabhängige Sein. Nur am Sein sind die Prinzipien gültig, nur das den Prinzipien gemässe, nach ihnen geformte Sein ist. Aber wie sie so aufeinander bezogen, nur für und durcheinander sind (*sit venia verbo*), sind sie doch auch voneinander unabhängig, und diese Unabhängigkeit drückt unser Denken durch den Gedanken eines abstrakten Seins, das dann erst durch die Prinzipien geformt werde, und gültiger, sozusagen vorweltlicher Prinzipien, die erst auf ein Sein, an dem sie ihre Gültigkeit zur Geltung bringen können, warten, aus. In ähnlicher Weise hat schon Aristoteles durch die aufeinander bezogenen Begriffe von Stoff und Form das Verhältnis darzustellen versucht, und auf derartige Vorstellungsweisen wird das Denken immer zurückgreifen müssen, wenn es versuchen will, die Urfäden, aus denen die Wirklichkeit gewoben ist, in ihrer wechselseitigen Verknüpfung sich annähernd klar zu machen. Dass wir aber überhaupt in Gedanken das Sein von den Prinzipien abtrennen können, beweist doch, dass beide voneinander im logischen Sinne unabhängig sind, dass das Sein nicht die logische Folge der Gültigkeit der Prinzipien, diese nicht die Wirkungen des Seins sind. Wir würden die Trennung nicht vollziehen können, wenn das Sein nichts weiter als eine logische Bestimmtheit der Prinzipien, oder diese nichts weiter als thatsächliche Verhältnisse wären.

Die Bezogenheit der Prinzipien und Thatsachen aufeinander weist, konvergierenden Linien gleich, auf einen Punkt hin, in dem sie beide zusammentreffen. Wenn wir ihn vorläufig als das Absolute und zugleich die Prinzipien als göttliche Gedanken bezeichnen, so deuten wir damit die Art und Weise an, wie wir uns die Vereinigung von Thatsachen und Prinzipien, Sein und Gültigsein, zwar nicht anschaulich vorstellen, aber doch wenigstens in einigermassen verständlicher Weise denken können.

3. Für die gegebene Welt müssen wir aber jedenfalls unter allen Umständen daran festhalten, dass die denknotwendigen Prinzipien, welche in allen Thatsachen sich geltend machen, von diesen Thatsachen selbst und diese von ihnen ihrer Existenz nach unabhängig sind und eine Ableitung des Seins aus den Prinzipien schlechterdings unmöglich ist. Fingieren wir, um uns dies klar zu machen, ein intelligentes Wesen, ausgerüstet

mit der Fähigkeit logischen Denkens, aber mit nur so viel Erfahrung (Anschauung), als zur Bildung der denknotwendigen Prinzipien unerlässlich ist, so würde dieses Wesen die logischen Gesetze, dazu etwa die ganze reine Algebra, vollkommen korrekt entwickeln können, aber nicht imstande sein, auch nur das Geringste über die konkreten Thatsachen der realen Welt auszusagen. Es würde, falls es überhaupt den Begriff von Dingen bilden könnte, *a priori* wissen, dass, wenn Dinge sind, sie — sie seien im übrigen wie sie wollen — alle dem Gesetz der Identität gemäss sind, weil sie sonst eben nicht sein könnten; dass zwei von ihnen und noch zwei immer vier sind, u. s. w.; — aber mehr vermöchte es mit dem besten Willen nicht über die Welt auszusagen. Eben weil die denknotwendigen Prinzipien für alle Dinge ohne Unterschied, die möglichen wie die wirklichen, gelten, vermögen sie über die Natur der seienden Dinge nichts ausser den allgemeinen von ihnen aufgestellten Bestimmungen auszusagen. Man mag sie um- und umkehren, so kann man doch aus ihnen nicht mehr herausholen, als sie enthalten und die eingehendste Analyse in ihnen zu entdecken vermag, — und das sind eben sie selbst. Analytische Urteile geben keine Prädikate, die nicht im Subjektbegriff enthalten sind; die konkreten Verhältnisse der realen Welt aber wären ein solches Prädikat.

Auch mein eigenes Sein ist, obwohl in meinem Bewusstsein Vorstellung und Sein, *cogito* und *sum* zusammenfallen (vergl. S. 29), doch von der Gültigkeit des von mir als denknotwendig Gedachten unabhängig. Die Vorstellung meines eigenen Seins verbürgt dieses letztere nicht durch die notwendige Gültigkeit dessen, was sie aussagt, sondern dadurch, dass sie Vorstellung, also ein Wirkliches, ein Seiendes ist. Mein Sein kann überdies nie zum Gegenstande einer besonderen, es zum ausschliesslichen Inhalte habenden Vorstellung gemacht werden; die Vorstellung oder das Bewusstsein meines Seins ist vielmehr ein allem vorgestellten Inhalte anhaftender, mit ihm zu einem untrennbaren Ganzen verbundener Bestandteil jeder Vorstellung überhaupt. In der Natur des Bewusstseins ist es begründet, dass jede Vorstellung zugleich ein Bewusstsein der Vorstellung ist, dass ich, indem ich sie habe, zugleich meiner als eines sie habenden bewusst bin. Eben in diesem Bewusstsein seiner selbst besteht das Sein des Bewusstseins, so sehr, dass mein Sein ohne dies

Bewusstsein garnicht vorhanden sein würde. Es ist nicht so, dass ich zuerst überhaupt und an sich bin und dann erst nachträglich dieses von seiner Vorstellung verschiedene Sein mir zum Bewusstsein bringe, sondern mein Sein ist Sein nur insofern es von mir vorgestellt wird. Sobald wir ein seinem eigenen Bewusstsein als ein anderes gegenüberstehendes Sein, das aber dennoch unser eigentliches Sein sein soll, annehmen, kommen wir allerdings zu der wunderlichen Konsequenz, die Kant, nachdem er das Denken transcendental auf den Kopf gestellt hatte, zog: dass wir von uns selbst nur als Erscheinung, nicht, wie wir an sich sind, wissen. Aber diese „Erscheinung“, das empirische Ich, ist das wahre Ich, das dahinter stehende „intelligibele“ Ich an sich ein Phantom. Sein ist Fürsichsein; ein von der Vorstellung seiner selbst unabhängiges blindes „Sein an sich“ giebt es nicht.

Wie das Sein nie ohne seine Vorstellung ist, so ist es auch nie ohne konkreten Inhalt. Die bestimmten Inhalte, welche, stets wechselnd, unser Bewusstsein füllen, sie bilden unser Ich, das in ihnen sich entfaltet, und indem wir sie vorstellen, stellen wir unser Ich, unser Sein vor. Wie unser Sein es anfängt, in diesem Wechsel, dem es ausgesetzt ist, doch ein Wesen zu bleiben, wissen wir ebensowenig, als wie das Ich es anfängt, Vieles auf einmal vorzustellen, ohne seine Einheit einzubüssen. Um das wissen zu können, müssten wir wissen, wie das Sein gemacht wird. Sicher aber steht hinter den konkreten Inhalten, in denen unser Sein sich darstellt, nicht noch ein von allem besonderen Inhalte unseres Seins absonderbares Sein an sich.

Es ist also notwendig, dass mein Sein stets das Sein eines besonderen Inhaltes, stets ein bewusstes, mit der Vorstellung seines Inhaltes untrennbar verbundenes Sein ist. Die Vorstellung meines Seins fällt also, weil eben in ihr erst mein volles Sein besteht, notwendig mit meinem Sein zusammen. Von dieser Vorstellung selbst aber können wir nicht behaupten, dass sie notwendig sei. Dass jede Vorstellung, um Vorstellung zu sein, zugleich mit dem Bewusstsein ihrer selbst verbunden sein muss, ist eine Wahrheit, die für alle Vorstellungen gilt, sowohl für die, deren Inhalt ein denknotwendiger Gedanke, als auch für die, deren Inhalt ein nicht notwendiger ist. Auch wenn ich denknotwendige Gedanken denke, bin ich mir ihrer

als von mir gedachter bewusst. Aber nur der Inhalt dessen, was der Gedanke aussagt, ist notwendig; er selbst, sofern er gedacht wird, d. h. als Denkvorgang, ist nicht notwendig, sondern eine blosse Thatsache. Es ist notwendig, dass die Dinge so sind, wie der denknotwendige Gedanke aussagt, aber es ist nicht logisch notwendig, dass dieser Gedanke von mir gedacht werde. Er könnte auch nicht gedacht werden, wie auch ich selbst nicht sein könnte. Dasselbe gilt von dem Bewusstsein dieses Gedankens. Auch es brauchte nicht vorhanden zu sein, weil ich selbst und der Gedanke, dessen Bewusstsein es ist, nicht zu sein brauchte. Nur wenn der Gedanke gedacht wird, ist auch das Bewusstsein desselben vorhanden. Nun bildet aber der Gedanke, insofern er gedacht wird, den Inhalt der Vorstellung, durch welche ich seiner mir bewusst bin. Nicht die Geltung des Gedankens ist es, worauf sich die Vorstellung desselben als eines Denkvorganges bezieht: auch wenn ich sie vorstelle; stelle ich eben nur den Gedanken der Gültigkeit vor, aber ich mache meinen Gedanken nicht dadurch gültig, dass ich ihn oder seine Gültigkeit vorstelle. Die Vorstellung, dass ich einen notwendigen Gedanken habe, ist nicht zugleich die Vorstellung, dass ich diesen Gedanken notwendig habe. Da nun kein Inhalt meines Bewusstseins als solcher notwendig ist — sie könnten wie ich selbst alle nicht sein —, so kann auch mein Bewusstsein meiner selbst keine Vorstellung sein, welche mein Sein als etwas Notwendiges vorstellte; eine solche müsste sie aber sein, wenn mein Sein notwendig, d. h. die notwendige Folge einer Wahrheit sein soll.

Somit erfasse ich allerdings in meinem bewussten Vorstellen mein Sein, weil es darin besteht, aber zugleich als eine nichtnotwendige Thatsache. Die Vorstellung selbst ist bloss thatsächlich, und auch ihr Inhalt eine blosse *vérité de fait*. Das Zusammenfallen des Seins mit dem Denken in diesem Falle, wo mein Denken eben mein Sein ist, ist folglich kein Präjudiz für das Zusammenfallen von Sein und Denken auch in allen anderen Fällen. Nur dass das, was denknotwendig ist, um dieser Eigenschaft willen auch für alle Dinge, wenn sie sind, gilt, kann ich mit Bestimmtheit behaupten. Dass ein anderes Ding als ich ist, kann ich nur dann mit absoluter Sicherheit behaupten, wenn ich es aus den Thatsachen meines Bewusstseins — des einzigen mir

unmittelbar bekannten Seins — nach denknotwendigen Prinzipien zu erschliessen vermag.

Von hieraus kehren wir noch einmal zu dem Zusammenhang von Denken und Sein im Absoluten (dessen Vorhandensein wir hier ohne nähere Begründung voraussetzen) zurück. Der Zusammenhang ist hier ein anderer als in unserem Bewusstsein. Nicht nur der Gedanke des Notwendigen, sofern es ihn denkt, muss mit dem Sein und Wesen des Absoluten zusammenstimmen, sondern auch die Gültigkeit dessen, was es denkt, muss aus ihm folgen, aus seinem Wesen entspringen. In unserem endlichen Bewusstsein konnten wir die Gültigkeit der Gedanken von dem Denken derselben trennen. Wie wir das Sein des Denknotwendigen, d. h. sein Gedachtwerden im Bewusstsein nicht aus der Notwendigkeit seines Inhalts ableiteten, so müssen und können wir auch — worüber im nächsten Abschnitt noch Einiges zu sagen sein wird — die Geltung der ewigen Wahrheiten als etwas, das von seinem Gedachtwerden durch uns gänzlich unabhängig ist, hinstellen. Unser Denken schafft nicht die Wahrheiten, die es erkennt und anerkennt (vergl. S. 57). Aber dem Absoluten, das wir als den Grund aller Wirklichkeit überhaupt betrachten, können wir nicht wieder denknotwendige Wahrheiten gleichsam als vorweltliche Prinzipien gegenüberstellen, denen sein Denken sich zu fügen hätte. Vielmehr sind die ewigen Wahrheiten hier nur als seine Gedanken wirklich, bedeutet ihre Gültigkeit eben, dass sie von ihm gedacht werden. Das göttliche Denken schafft die Wahrheiten, sie entspringen aus seiner ewigen Natur. Indem ich dies betone, bekenne ich zugleich, gänzlich ausser Stande zu sein, anzugeben, in welcher Weise im Wesen Gottes die Verbindung des Denkgültigen mit dem Seienden sich vollziehe. Können wir nicht sagen, wie das Sein der endlichen Wesen gemacht wird, so können wir noch weniger sagen, wie das Unendliche es anfängt, sich zu dem zu machen, was es als der umfassende Grund aller Wirklichkeit sein muss. Zugleich beharre ich dabei, dass wir, unbeschadet der Einheit von Prinzip und Thatsache im Absoluten, der *natura naturans*, für die geschaffene Welt, die *natura naturata*, die Unvergleichbarkeit beider Gebiete des Wirklichen unbeirrt festhalten und zur Grundlage aller Betrachtung des Wirklichen machen müssen.

4. Dass es nicht möglich ist, die denknotwendigen, ewig gültigen Wahrheiten aus bloss thatsächlichen Vorgängen abzuleiten, möge den Gegenstand einer weiteren Betrachtung bilden. Alle Thatsachen sind im logischen Sinne zufällig; wären die Prinzipien aus ihnen hervorgegangen, so wären auch sie nichts als bloss thatsächliche Formen, so besässen sie die unbedingte Gültigkeit nicht, die wir ihnen doch zuschreiben müssen. Als Erkenntnisformen wären sie zufällige Produkte unserer Organisation, und als solche würden sie den skeptischen Ansichten des Subjektivismus und Positivismus zur Beute fallen, die wir im ersten Teile dieses Buches bekämpft haben. Aber wir würden sie durch solche Ableitung eben ihres eigentümlichen Charakters als denknotwendiger Prinzipien entkleiden, sie zu blossen Thatsachen machen. Die Thatsachen sind, das ist ihre Form der Wirklichkeit; sie sind weder wahr noch falsch, dieser Unterschied existiert im Gebiet des Thatsächlichen nicht, kann daher so wenig aus Thatsachen abgeleitet werden, als das thatsächliche Sein aus der logischen Gültigkeit. Der wahrste und tiefsinnigste Gedanke, als blosse Thatsache, als psychischer Vorgang oder, wenn man lieber will, als Bewegungsvorgang im Gehirn betrachtet, ist als solcher nicht mehr, als der denkbar falscheste und einfältigste Gedanke. Zwischen beiden besteht vielleicht ein Unterschied der Intensität, wobei aber das Mehr auf Seiten des falschen Gedankens sein kann, vielleicht auch ein qualitativer Unterschied der Form der Bewegung: — aber auch die vollendetste Kenntnis beider thatsächlichen Vorgänge vermöchte aus diesem Unterschiede nicht den logischen Wertunterschied ihrer Inhalte zu erraten, vermöchte nicht zu erkennen, dass der eine wahr, der andere falsch ist. Die Geltung der Wahrheit ist von allen Thatsachen, auch von dem psychischen Erkenntnisprozess, der sie zum Gegenstande hat, gänzlich unabhängig.

5. Es war der Fehler der vorkantischen Metaphysik, insbesondere der Spinoza's, aus denknotwendigen Prinzipien Thatsachen konstruieren, *ordine geometrico* aus ihnen deduzieren zu wollen. Sie konnte diesen Versuch nicht durchführen, ohne zu den Denkprinzipien, mit denen allein sie nichts ausrichten konnte, noch inhaltliche Aussagen über thatsächliche Verhältnisse hinzuzunehmen und diesen als „angeborenen Wahrheiten“ eine Denknotwendigkeit zu vindizieren, die ihnen von Rechts wegen

nicht zukam. Diesen Spekulationen machte Hume durch seine Unterscheidung von *relations of ideas* und *matters of fact*, und seine Entdeckung der blossen Thatsächlichkeit des Kausalgesetzes ein Ende. Einen ähnlichen Unterschied begründete Leibniz durch seine Unterscheidung von *vérités de raison* und *vérités de fait*, freilich mit dem Vorbehalt, dass die *vérités de fait* vor einem höheren, z. B. dem göttlichen, Verstande *vérités de raison* sein könnten. Bei Kant erlangten die von Hume zurückgewiesenen Thatsachen-Urteile wieder eine Notwendigkeit, die ihnen nicht der Satz des Widerspruchs — über die unmittelbare Gewissheit der synthetischen Urteile *a priori* drückt sich Kant schwankend aus —, sondern die transcendentale Deduktion verschaffte. Dadurch aber ward der Unterschied zwischen logischer Notwendigkeit und transcendentaler Erzeugungsnotwendigkeit verwischt. An die Stelle des Problems, welches Hume vornehmlich im Auge gehabt hatte: Welches ist das Verhältnis von Thatsachen und logischer Notwendigkeit? trat nun mit einseitiger Ausschliesslichkeit das andere: Wie kann die Vorstellung im Bewusstsein für das Sein ausser dem Bewusstsein gültig sein? Dieses Problem bezog sich auf die psychologisch notwendigen Anschauungsformen und die logisch notwendigen Denkformen in gleicher Weise, und so ward denn durch die transcendentale Deduktion der Unterschied zwischen Thatsachen und Prinzipien verwischt, durch die transcendentale Abschwächung des Denknotwendigen aber der Boden bereitet, aus dem die spekulativen Systeme Fichte's und Hegel's hervorwuchsen. Der Satz des Widerspruchs war nun nicht mehr das alleinige Kriterium des Denknotwendigen, die Verpflichtung, seine Konstruktionen nach dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, wurde folglich nicht mehr als selbstverständliche Voraussetzung alles Philosophierens betrachtet, ja der Widerspruch schliesslich als das eigentliche Prinzip der Philosophie proklamiert. Eine eigens zu diesem Zwecke erfundene Vernunft offenbarte den Philosophen der neuen Aera Wahrheiten, von denen sich die alte, am Satze des Widerspruchs behutsam fortschreitende Philosophie nichts hatte träumen lassen. Dass diese spekulativen Konstruktionen nicht baren Unsinn, sondern so viele wahre und tiefe Gedanken ergaben, ist der geistigen Grösse der sie erzeugenden Philosophen, nicht aber ihrer Methode zu philosophieren zu verdanken. Was die Methode

ohne das überlegene Genie, das sich ihrer bediente, ohne doch seine Wahrheiten durch sie zu entdecken, leistete, hat man nachher gesehen, als die spekulative Methode die Hegel'sche Schule nicht davor bewahren konnte, in den plattesten Materialismus zu versinken. Wirklich ist der Schritt von der Begriffsspekulation zum Materialismus nicht so gross, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Durch den konstruierenden Idealismus hindurch, der alles Sein (das Bewusstsein eingeschlossen) aus dem Denken ableitet, gelangt man unschwer zum Materialismus. Denn da dieser Idealismus, um das Sein aus dem Denken gewinnen zu können, das letztere als ein Seiendes, als eine That des Ich selbst, und dieses Ich und seine Thathandlungen als ein Letztes, Absolutes, Unbedingtes betrachtet, so versucht er folgerichtig auch die Gültigkeit des Gedachten aus ihnen — also aus Thatsachen abzuleiten, berührt sich also in diesem Punkte mit dem Evolutionismus und Positivismus. Nur über die Natur des Seins, ob es geistiges oder materielles Sein ist, herrscht Streit. Wer die Materie als das Substrat alles Thatsächlichen ansieht, wird in ähnlicher Weise wie der Idealismus aus den Produktionen des Ich, aus der Entwicklung und Umformung der materiellen Dinge die denknotwendigen Wahrheiten — in gleicher Verkennung der Unmöglichkeit einer solchen Ableitung — hervorgehen lassen. Dass es nur zwei konsequente Systeme, den Dogmatismus, dessen Konsequenz der Materialismus ist, und den Idealismus gebe, von denen der erste das Denken aus dem Sein, der zweite das Sein aus dem Denken ableitet, war Fichte's Behauptung.[1] Dass es noch einen dritten Standpunkt gebe, welcher das Denknotwendige und das Thatsächliche als zwei voneinander unabhängige Wirklichkeitsfaktoren betrachtet und die Möglichkeit einer Ableitung des einen aus dem anderen leugnet, ohne deshalb an Konsequenz einzubüssen, hat er ebensowenig anerkannt, als es ihm in den Sinn gekommen ist, dass sein eigener Standpunkt im Grunde das Denknotwendige aus dem Seienden ableitete.

Auch bei Hegel, der die Thatsachen aus Begriffen deduziert, tritt doch keine gründliche Scheidung von denknotwendigen Wahrheiten und bloss seienden Thatsachen ein; vielmehr gehen

[1] Erste Einl. i. d. Wissenschaftslehre. WW. I. S. 426 f.

beide ineinander über, denn der Begriff, der sich zum Absoluten erweitert und sich entwickelt, wird dadurch selbst zu einem Seienden, aus dessen Entwicklungsprozess die logischen Wahrheiten erst hervorgehen. Allerdings bezeichnete Hegel als den Grund der Wahrheiten ausdrücklich das Absolute, aber indem er den Entwicklungsprozess, den das Absolute durchmacht, im Einzelnen zu schildern unternahm, liess er die Gesetze des Denkens doch schliesslich aus einer Reihe thatsächlicher Vorgänge, die nicht sie selbst waren, hervorgehen. Hierin liegt seine Verwandtschaft mit dem materialistischen Evolutionismus, hierin die Erklärung der Thatsache, dass die Hegel'sche Schule dem Materialismus zur Beute fallen konnte. Der Materialismus stellt die äusserste Konsequenz der Richtung, welche das Denknotwendige selbst noch konstruieren will, vor; er leitet es aus dem Begriff ab, welcher die Verkörperung des Alogischen ist, der Materie.

Eine Folge der Verkennung des Unterschiedes denknotwendiger Prinzipien und blosser Thatsachen — mögen sie nun psychische oder physische sein — sind auch die Bestrebungen, die noch immer nicht aus der Philosophie verschwinden wollen, die Logik und Erkenntnistheorie auf Psychologie zu gründen. Das Denken als psychischer Akt wird mit dem Denken als Denkaussage, der Denkprozess mit dem Denkinhalt, das Psychologische mit dem Logischen verwechselt. Hofft man ernstlich, aus der psychologischen Zergliederung des Denkprozesses eine Einsicht in den Erkenntniswert des Gedachten zu gewinnen? Als ob nicht vielmehr die Psychologie auf der Logik (und Metaphysik) beruhte, als ob man auch nur einen Schritt in ihr thun könnte, ohne die Logik schon immer vorauszusetzen! Sehr logisch sind denn auch die Versuche, die Psychologie zur Grundlage der Logik zu machen, nicht ausgefallen.

Was reine Erfahrung zu liefern imstande ist, versuchte ich im ersten Teile an dem Beispiele Bodhidharma's zu zeigen. Jedes Urteil über die Erfahrung, jede Erklärung, jede Reflexion verfälscht die reine Erfahrung durch Hineintragung von Elementen, die zwar für sie gültig sind, aber nicht in ihr liegen und nicht aus ihr hervorgehen.

Die Beharrlichkeit, mit welcher die Versuche, das Logische aus dem Psychologischen, aus der Erfahrung abzuleiten, immer

aufs neue wiederholt werden, erklärt sich daraus, dass man immer aufs neue wieder verwechselt, was man doch aufs schärfste auseinanderhalten und unterscheiden muss: die Erkenntnis der Wahrheit und ihre Gültigkeit. Erstere ist ein psychischer Vorgang, der sich — wie das Vorhandensein des hier bekämpften Standpunktes selbst beweist — langsam entwickelt. Im biologischen Sinne giebt es keine „eingeborenen Wahrheiten", sofern darunter Ideen über die Wirklichkeit verstanden werden. Die Erkenntnis der Wahrheit ist, ausser von den logischen Gesetzen, welche sie regulieren, auch von zufälligen Bedingungen abhängig, daher oft Jahrhunderte hindurch der Irrtum sich behauptet. Die Gültigkeit der Wahrheit aber ist, wie oben (3, 4) gezeigt ist, von ihrem Vorkommen als Gedanke im Menschen gänzlich unabhängig. Die Aufgabe der entwicklungsgeschichtlichen Psychologie kann daher immer nur darin bestehen, zu erklären, wie die Erkenntnis dessen, was wahr ist, entsteht, nie aber darin, zu erklären, was wahr, und warum das Wahre wahr ist.

Mit dem Obigen hängt zusammen, dass man mit der berechtigten Polemik gegen die „eingeborenen Wahrheiten" der alten Metaphysik eine unberechtigte Polemik gegen das Angeborensein der Prinzipien des Denkens verband. Sätze, die den Inhalt des gegebenen Realen betreffen, sind nicht „angeboren", sondern der gesamte Inhalt unserer Erkenntnis von Thatsachen stammt aus der Erfahrung. Die Prinzipien aber, nach denen wir erkennen, die Bedingungen aller Erfahrung, stammen nicht wieder aus der Erfahrung. Erfahrung selbst kann nicht wieder aus der Erfahrung hervorgehen. Die Prinzipien sind allerdings angeboren, denn da sie die notwendigen Bedingungen aller Dinge sind, so müssen sie auch die notwendigen Formen der Erkenntnis der Dinge bilden. Sie sind die Vernunft selbst. —

Herbart's Verdienst ist es, dem alten nüchternen, auf dem Prinzip des Widerspruchs beruhenden Begriff des Denknotwendigen zuerst nach Kant wieder Eingang in die Philosophie verschafft zu haben.

6. Zu den zwei Faktoren der Wirklichkeit, deren Unabhängigkeit voneinander und wechselseitige Bezogenheit aufeinander ich im Vorigen deutlich zu machen suchte, tritt in den Werten ein dritter, nicht minder wichtiger Faktor hinzu.

a) Auch die Werte sind unabhängig von logischen Denknotwendigkeiten und in keiner Weise aus ihnen abzuleiten. Alle Versuche, aus irgend welcher logischen Notwendigkeit das Gute, Schöne, Lustvolle zu deduzieren, müssen daher notwendig an ihrer inneren Unmöglichkeit scheitern. Nur dieses kann gesagt werden, dass die Wertunterschiede wie alles Wirkliche den denknotwendigen Prinzipien konform sein müssen. Darauf beruht es eben, dass das Gute ewig gut und nicht das Böse, das Schöne nicht das Hässliche, Lust nicht Leid ist. Aber eben, weil b e i d e Seiten des Gegensatzes den alles beherrschenden Prinzipien gemäss sein müssen, entspricht die leidvolle, hässliche, böse Welt ihnen genau so gut, wie ihr Gegenteil, und man kann daher aus logischen Gründen den Unterschied von Gut und Böse etc. ebensowenig einsehen, als den zwischen Rot und Grün. Auch die vollkommenste Einsicht in das logische Gerüst des Weltbaues, welche ein absolut vollkommenes Denken zu gewähren vermöchte, könnte nicht den geringsten Aufschluss über den Wert oder Unwert der Wirklichkeit geben. Irrtum und Bosheit sind so wenig identisch, als Dummheit und Schmerz oder Dummheit und Hässlichkeit.

Trotz ihrer Unabhängigkeit voneinander sind aber auch hier wieder die logischen Prinzipien und die Werte aufeinander bezogen. Letztere sind ohne die logischen Prinzipien garnicht denkbar; die Notwendigkeit der ersteren erhält ihre volle Bedeutung, so zu sagen ihre Rechtfertigung doch letzten Endes erst durch den eigentümlichen Wert, den ihre unbedingte Gültigkeit für die Wirklichkeit repräsentiert.

So wenig wie aus logischen Grundsätzen lässt sich die eigentümliche Natur der Werte aus den thatsächlichen Vorgängen, an die sie gebunden sind, erklären und begreifen. Zwar müssen wir auch hier wieder die wechselseitige Abhängigkeit voneinander im Sinne einer Bezogenheit aufeinander hervorheben. Das Sein, als bewusstes Sein (und dieses ist eben d a s Sein) lässt sich ohne Lust und Unlust wenigstens gar nicht denken; ein ganz totes, gleichgültiges, der Lust und Unlust gar nicht fähiges Sein ist eine Abstraktion, die in der Wirklichkeit nirgends vorkommt. Noch weniger können wir mit den Werten irgend einen angebbaren Sinn verbinden, wenn wir sie von den Thatsachen gänzlich abtrennen, die durch sie wertvoll sind. Nur in und an

dem Sein können die Werte bestehen; wenn garnichts wäre, verlören ihre Ansprüche ebenso alle Bedeutung, wie die der logischen Prinzipien. Trotzdem müssen wir auch für die Werte eine besondere, eigentümliche Wirklichkeitsform, die wir von der der Thatsachen unterscheiden müssen, in Anspruch nehmen.

Machen wir, um uns dies klar zu machen, wieder die Fiktiou einer vollkommenen, im Besitz einer so vollständigen Erkenntnis der Thatsachen, wie sie die astronomische Erkenntnis des Laplace'schen Geistes, von dem Dubois-Reymond träumt, repäsentiert, befindlichen Intelligenz, die aber unfähig wäre, Lust und Leid zu empfinden. Sie würde zwar alle Ereignisse nach ihrem Kausalzusammenhange verstehen und berechnen können, sie möchte imstande sein, die Gesamtsumme des Geschehens in einer mathematischen Gleichung erschöpfend zum Ausdruck zu bringen; aber aus dieser vollständigen Erkenntnis würde sie nicht das geringste Verständnis für den Wert oder Unwert der berechneten Vorgänge schöpfen können. Dieser Inhalt würde ihr ewig verschlossen bleiben. Der Schmerz, den die Verletzung eines körperlichen Organs bereitet, der Genuss, den das Anhören einer Beethoven'schen Symphonie gewährt, die Bosheit, die sich in der hinterlistigen Ermordung eines Menschen verrät, wären für sie nicht vorhanden. Die Vorgänge, denen diese Eigenschaften zukommen, hätten für sie dasselbe gleichgültige Erkenntnisinteresse, wie etwa die Bewegung einer Welle, die niemandem Lust oder Leid bereitet. Die Zerstörung seiner eigenen Existenz würde der Laplace'sche Geist, so lange er zu erkennen fähig wäre, mit demselben gleichgültigen Scharfsinn beobachten und registrieren, mit dem er die Bewegung einer Kugel beobachtet und berechnet. Er wäre dann der eigentliche Stoiker, der im rotglühenden eisernen Ochsen zwar nicht glücklich, aber doch auch nicht unglücklich sein würde.

Es ist dieser Standpunkt einer rein theoretischen, von Lust und Leid völlig absehenden Betrachtung, den wir in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis thatsächlich einnehmen. Der Historiker muss an den Ereignissen, die er beschreibt, Anteil nehmen und diesen Anteil in der Darstellung zum Ausdruck bringen, ohne diese lebendige Anteilnahme ist Geschichte unverständlich; die Staatswissenschaften können ohne Rücksichtnahme auf Glück und Unglück nicht bestehen: Mathe-

matik und Naturforschung (obzwar nicht die Mathematiker und Naturforscher) stehen prinzipiell auf dem Standpunkte, Alles aus der Betrachtung auszuschliessen, was sich auf den Gefühlswert der beobachteten Vorgänge bezieht. Die Philosophie steht, ihrer umfassenden Bedeutung gemäss, zwischen resp. über der rein erkenntnismässigen und der gemütvollen Betrachtung der Welt. Sofern sie nur theoretische Betrachtung ist, theoretische Erkenntnis des Seienden, soll sie sich hüten, der warmen Anteilnahme an den Dingen der Welt einen Einfluss auf ihre Betrachtungen einzuräumen, um sie nicht durch sie zu verfälschen. Sie hat aber auch die Pflicht, die Seite der Wirklichkeit, die durch Lust und Leid charakterisiert ist, als eine selbständige Seite derselben hervorzuheben und darauf zu dringen, dass sie zwar von der theoretischen Seite unterschieden, aber ihr nicht nachgesetzt oder gar ignoriert werde. Endlich wird sie, nachdem sie die theoretische Betrachtung der Welt vollendet hat, auch den aus den Gefühlen entspringenden praktischen Postulaten denjenigen Einfluss auf die Auffassung der Gesamtwirklichkeit einräumen dürfen und müssen, welcher mit den Ansprüchen des theoretischen Erkennens verträglich ist. Ohne die letztere Einschränkung würde sie die Richtigkeit ihrer Resultate, durch die Beschränkung auf das Theoretische aber die Vollständigkeit des Weltbildes, welches sie entwerfen will, gefährden.

b) Ich versuche nunmehr, das Verhältnis der Werte zum Sein nach den drei Formen, in welchen uns die ersteren entgegentreten: als allgemeine Lust- und Unlust-Gefühle, als ästhetische und ethische Werte, etwas genauer zu erörtern.

Am innigsten und unmittelbarsten ist die Verbindung zwischen dem Sein und den allgemeinen Lust- und Unlust-Gefühlen. Wie schon bemerkt, lässt sich das bewusste Sein — das einzige, das wir kennen und uns denken können — ohne diese Gefühle garnicht vorstellen; es giebt gar keinen psychischen Vorgang oder Zustand, der nicht wenigstens einen leisen Beigeschmack von Lust oder Unlust hätte. Die völlige Indifferenz wäre der absolute Stumpfsinn: der Zustand Bodhidharma's. Trotzdem haben wir auch hier ein Recht, die einzelnen Formen der primitiven Werte von Lust und Unlust von den Zuständen zu unterscheiden, welche diese Gefühle erregen.

Der qualitative Gefühlswert, welcher jedem psychischen

Zustande untrennbar anhaftet, ist doch nicht eine selbstverständliche Folge der sonstigen Qualität des Zustandes, die wir aus ihr analytisch erkennen und ableiten könnten. Eine zu intensive Lichtempfindung ist schmerzhaft, aber das Schmerzhafte bedeutet eine Färbung der Empfindung, die nicht deshalb das ist, was sie ist, nämlich Schmerz, weil die Lichtempfindung Licht- und nicht Tonempfindung ist. Der Schmerz hätte auch mit der letzteren sich verbinden können. Wir müssen also das Schmerzhafte als einen besonderen, in seiner Eigentümlichkeit aus ihr nicht erkennbaren Nebeneffekt der Lichtempfindung ansehen. Ebenso stimmen Zahnschmerz und Kopfschmerz darin zwar überein, dass sie beide Schmerzgefühle sind; sie können an Stärke voneinander verschieden, z. B. der Zahnschmerz intensiver als der Kopfschmerz sein; — aber dieser Unterschied ist verschieden von dem anderen, welcher durch ihre Verbindung mit verschiedenen realen Thatsachen bedingt wird, wodurch der eine Kopf-, der andere Zahnschmerz ist. Zahnschmerz ist anders als Kopfschmerz; wir würden sie auch dann noch zu unterscheiden wissen, wenn wir über die örtliche Ursprungsstelle beider nicht orientiert wären. Vergeblich würde es sein, aus diesem Unterschiede, der zwischen ihnen als Thatsachen besteht, den Wertunterschied zwischen ihnen ableiten zu wollen.

Deutlicher, als bei diesen körperlichen Lust- und Unlust-Gefühlen, liegt der Unterschied der beiden Gebiete zu Tage bei den seelischen Lust- und Unlust-Empfindungen. Die Freude, welche ein Erlebnis uns bereitet, die Hoffnungen oder Befürchtungen, die sich daran knüpfen, sind, obwohl untrennbar mit ihm verbunden, doch von dem Erlebnis selbst verschieden. Sie bedeuten eben den Wert, den das Erlebnis für uns hat und den wir in dem Gefühl fixieren. Auch hier ist das Gefühl nicht die Thatsache, aber es klammert sich an den Inhalt des Bewusstseinszustandes, welchem es seine Färbung giebt.

Bei den Lust- und Unlust-Gefühlen, welche wir als ästhetische und moralische mit Recht von den Gefühlen der Lust und Unlust überhaupt unterscheiden, tritt die besondere Wirklichkeitsform der Werte, welche gelten, und ihr Unterschied von der der Dinge und Ereignisse, welche sind und geschehen, am schärfsten hervor. Hier ist die Verbindung zwischen Werten und Thatsachen keine so unmittelbar-innige, als bei den einfachen Lust- und

Unlust-Gefühlen. Schon bei den ästhetischen Urteilen unterscheiden wir den Wert, welchen das Prädikat „Schön" ausdrückt, deutlich von dem Bewusstseinsinhalt (Anschauung), dem wir ihn beilegen, ohne ihn jedoch davon abtrennen und selbständig neben ihn stellen zu können. Bei anschaulichen Gegenständen, schönen Gemälden etc., ist dies am klarsten, schwieriger schon bei einfachen Farben, am schwierigsten vielleicht in der Musik, wo der formale Wert mit dem Inhalt am innigsten verknüpft ist.

Am schärfsten treten die Werte und Thatsachen in der ethischen Beurteilung auseinander, was seinen Grund darin hat, dass eben die ethischen Werte die Werte *par excellence* sind. Das Bewusstsein, dass eine That schlecht ist, ist von der Vorstellung der That selbst sehr verschieden, hebt sich davon ab, ohne doch die Beziehung zu der That aufheben zu können. Das Verständnis der Thatsache als solcher giebt nie das Verständnis ihres Wertes. Die Tötung und die Rettung eines Menschen sind, als bloss thatsächliche Handlungen betrachtet, einander ebenbürtig. Die schlechte Handlung mag sogar, insofern in ihr mehr Kraft zum Ausdruck gelangt, einen höheren Grad von Realität besitzen, als die gute. Aber um die beiden als gut und schlecht unterscheiden zu können, dazu gehört mehr als das theoretische Verständnis der Thatsachen, das erfordert ein Vermögen, zwischen Werten zu unterscheiden, welches die Thatsachen nie ohne Weiteres an die Hand geben. Der Unterschied der Wirklichkeitsform der moralischen Werte von der, welche den Thatsachen eignet, kommt weiter in dem verpflichtenden Charakter, welche sie als moralische Gebote besitzen, deutlich zum Ausdruck. Sie haben nicht den Charakter der Denknotwendigkeit, welcher den logischen Prinzipien eigen ist, auch besitzen sie nicht dieselbe ausnahmslose Gültigkeit, wie jene, die für alle Dinge ohne Ausnahme massgebend sind. Ihr Geltungsbereich beschränkt sich auf die freien vernünftigen Wesen, welche moralisch zu handeln fähig und berufen sind. Aber für sie haben sie doch auch eine Autorität und Geltung, welche von der der logischen Prinzipien zwar verschieden, aber doch nicht minder stark ist. Der Unterschied ist dieser. Den logischen Prinzipien kann garnichts widersprechen, weil ohne sie garnichts sein kann. Selbst der Irrtum entspricht ihnen noch darin, dass er dem Gesetz der Identität zufolge eben Irrtum und nicht Wahrheit ist. Den moralischen

Werten aber entsprechen die Handlungen der Menschen durchaus nicht immer; sie setzen fest, wie die Handlungen sein sollten, aber nicht, wie sie sind. Eben hierin liegt deutlich ausgedrückt, dass die moralischen Werte nicht die Thatsachen sind, die ihnen entsprechen sollen.

Natürlich könnten, wie die logischen Prinzipien, so auch die moralischen Werte die universelle Geltung für alle vernünftigen Wesen, welche sie doch beanspruchen, nicht besitzen, wenn sie nur die Folgen der Thatsachen wären. Sie würden dann blosse Gewohnheiten des Handelns sein, die der Lauf der Dinge im Zusammenhange mit dem Streben nach Lust in den Menschen hervorgerufen hat. Ich verschiebe auf eine spätere Gelegenheit den Nachweis, dass die moralischen Werte nicht aus dem Streben nach Lust überhaupt hervorgegangen sein können, und begnüge mich an dieser Stelle mit der Behauptung ihrer universellen Geltung, indem ich mit Kant der Meinung bin, dass es für die Geltung des Sittengesetzes ganz gleichgültig ist, ob jemals danach gehandelt worden ist oder nicht.

7. Der Vollständigkeit wegen mögen noch zwei letzte *in abstracto* wenigstens denkbare Fälle erwähnt werden. Der Versuch, Thatsachen oder logische Gesetze aus Werten abzuleiten, ist noch nie im Ernste gemacht worden. Seine Absurdität liegt ja auch zu klar zu Tage. Der richtige Gedanke, der ihm zu Grunde liegen würde, dass schliesslich die Welt um des Wertes willen, der durch sie realisiert wird, vorhanden ist, und dass auch die notwendigen Prinzipien den Werten dienen und darin der letzte Grund ihrer Verbindlichkeit liegt, darf doch nicht dahin erweitert werden, dass die Idee des Guten zur Bedingung logischer Wahrheit und zum Realgrund des Seins und Soseins gemacht wird. Eben die Beziehung des Seins auf die Werte zeigt doch, dass es nicht aus den Werten entstanden sein kann. Wenn, um anschaulich zu reden, das Sein um des Wertes willen, den es verwirklicht, geschaffen ist, so ist doch der Wert zu seiner Verwirklichung auf das Sein angewiesen und kann ihm nicht als *causa efficiens* vorhergehen. Im Nichts, überzeugten wir uns, wären auch keine Werte. Ebenso setzen die Werte die logischen Wahrheiten zu ihrer eigenen Möglichkeit voraus.

8. Unsere Analyse des Gesamtinhaltes der Wirklichkeit ergab drei Grundbestandteile derselben: Prinzipien, Thatsachen,

Werte. Sie bilden den nicht weiter auflösbaren Rest, bei dem die Analyse notwendig stehen bleiben muss. Wir können diese drei Konstituentien der Wirklichkeit nicht aufeinander zurückführen, sondern müssen sie anerkennen als drei voneinander unabhängige, obzwar aufeinander wechselseitig bezogene und nur in Beziehung aufeinander selbst mögliche Faktoren der Wirklichkeit. Die Vernunft, das Vermögen der logischen Prinzipien, ist es, welche nach dem Gesetze des Widerspruchs die drei spezifisch verschiedenen Faktoren auch als drei verschiedene setzt und sich so selbst die Grenzen ihrer (auf Denknotwendiges eingeschränkten) Alleinherrschaft (obzwar nicht ihrer Gültigkeit) zieht. Welchen Weg wir auch einschlagen mögen, um für die Wirklichkeit den kürzesten und knappsten Ausdruck zu finden, immer werden wir uns am Ende des Weges diesem Dreigestirn, dieser Dreieinigkeit von Prinzipien, Thatsachen und Werten gegenüber finden.

Ebenso wie gegen die Ableitung der drei Grundbestandteile der Wirklichkeit auseinander, muss die Vernunft sich aber auch gegen den Versuch erklären, die drei aus einem Vierten, dem Absoluten, abzuleiten. Die Richtigkeit des dem Versuche zu Grunde liegenden Gedankens: dass die drei Faktoren, weil sie aufeinander wechselseitig bezogen sind, also zu einer Wirklichkeit gehören, auch eine Einheit, die nicht aus ihnen selbst, sondern nur aus einem sie alle umfassenden gemeinschaftlichen Grunde stammen kann, besitzen müssen, erkennt sie durchaus an, bestreitet aber die Möglichkeit, dieses Absolute spekulativ erfassen und aus ihm durch einen wie immer auch gearteten Prozess die drei Konstituentien der Wirklichkeit hervorgehen zu lassen. Die besondere intellektuelle Anschauung, die man zur unmittelbaren Erfassung des Absoluten in Anspruch genommen hat, erklärt sie nicht zu besitzen und überlässt es denen, welche sie zu haben vorgeben, wie weit sie mit ihrem Hellsehen kommen mögen. Alles was sie in Bezug auf das Absolute, ausser der Gewissheit, dass es ist, leisten zu können hofft, ist, von den erkannten Faktoren der Wirklichkeit aus vorsichtig auf regressivem Wege gegen es vorzudringen und aus ihnen einige Bestimmungen über seine Natur zu entnehmen. Sie wird versuchen, sein Wesen so weit zu bestimmen, dass der Forderung seines Begriffes, wonach es der umfassende Grund der logischen Wahrheiten,

der Thatsachen und der Werte sein soll, genügt werde. Auch dieser Versuch lässt sich nicht mehr mit dem reinen Denken und der wissenschaftlichen Erfahrung allein, sondern nur mit Zuhülfenahme praktischer, aus dem Gefühl geschöpfter Postulate durchführen. Das Absolute bezeichnet den Punkt, wo die strenge Wissenschaft sich mit dem religiösen Glauben und der Poesie berührt, um als „wissenschaftliche Poesie“ den Aufbau der philosophischen Weltanschauung zu vollenden. So ist das Absolute oder, verständlicher gesprochen, Gott, der wahre „Grenzbegriff“ nicht nur der Erfahrungs-, sondern aller Erkenntnis überhaupt, die an ihn heran-, aber nicht mehr in seine Tiefen hineinreicht.

B. Das System der Wissenschaft.

Die in dem vorigen Teil gewonnenen Ergebnisse setzen uns nun in den Stand, die Aufgabe der Philosophie im Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, ihre Disziplinen und die besondere Aufgabe einer jeden näher zu bestimmen.

Was die Philosophie von den Einzelwissenschaften unterscheidet, ist ihr universeller Charakter. Nicht diese oder jene Thatsache, nicht die Gesetze des Erkennens, nicht die Möglichkeit des Erkennens: die Wirklichkeit, das Ganze alles dessen, was sein muss, ist und sein soll, ist der Gegenstand der Philosophie. Wer ihr statt dieser umfassenden Aufgabe eine begrenzte stellt, wer ihr andere Grenzen zieht, als die, welche sie selbst durch die Vollendung ihrer Aufgabe sich setzt, der macht einen Torso aus ihr, der treibt Wissenschaft, aber keine Philosophie. Philosophie ist Wissenschaft, aber zugleich steht sie über aller Wissenschaft — als Weltweisheit, durch welchen Ausdruck die deutsche Sprache, überhaupt die philosophischste der Welt, es verstanden hat, die Philosophie von blosser Wissenschaft zu unterscheiden. Als theoretische Philosophie bestimmt sie die Natur des Seienden in streng wissenschaftlicher Weise nach den logischen Prinzipien, deren Gültigkeit sie erkennt und anerkennt. Als praktische Philosophie sucht sie die Natur der verschiedenen (hedonistischen, ästhetischen und ethischen) Werte systematisch zu bestimmen. Als Religionsphilosophie versucht sie, die Ergebnisse der theoretischen Philosophie mit denen der praktischen zu einer mit dem Begriff des Absoluten ihren Abschluss findenden Gesamtweltanschauung zusammenzufassen.

I. Die theoretische Philosophie.

1. Wenn die theoretische Philosophie sich zur Aufgabe setzt, nicht dieses oder jenes besondere Fragment des Seins, sondern das Sein (das Seiende) überhaupt zu erkennen, so setzt sie voraus, dass es ein allgemeines, in allem besonderen Sein enthaltenes Sein giebt. In der That ist die Richtigkeit dieser Voraussetzung geradezu eine Lebensbedingung der Philosophie. Nur wenn es einen allgemeinen, unveränderlichen Hintergrund alles besonderen Seins, eine in allen besonderen Gestaltungen gleichmässig sich behauptende Grundstruktur des Realen giebt, ist eine Wissenschaft, welche sich die Erforschung derselben zur Aufgabe setzt, zugleich möglich und nothwendig; ihre Aufgabe würde sinnlos werden, wenn es das garnicht gäbe, was sie erkennen will.

a) Von den Vertretern der Einzelwissenschaften ist der Philosophie zuweilen die Existenzberechtigung mit dem Argumente bestritten worden, dass sie ganz überflüssig sei. Was sie für sich in Anspruch nehme: die Erkenntnis der ganzen Welt, würde eben durch die besonderen Wissenschaften in vollem Umfange geleistet. Zwar jede einzelne erkenne nur einen Ausschnitt, ein Fragment des Seins, aber indem jede einen Bruchteil des Seins völlig erforsche, geben sie in ihrer Gesamtheit, gebe die Summe aller Einzelwissenschaften eine Erkenntnis des ganzen Seins. Die Behauptung würde richtig — und doch auch dann wieder falsch — sein, wenn die Welt, statt ein Ganzes zu sein, ein Konglomerat heterogener Bestandteile wäre. Wäre nun die Welt eine blosse Summe verschiedener Realitäten, die durch gar kein gemeinsames Band zu einem Ganzen vereinigt wären, so würde das bedeuten, dass nicht eine Welt, sondern viele verschiedene Welten wären. Allein das lässt sich wohl sagen, aber nicht denken. Um als verschiedene Welten auftreten zu können, müssten die einzelnen Welten garnichts Gemeinsames

haben, schlechterdings unvergleichlich sein. Denn die Möglichkeit, dass sie miteinander verglichen werden könnten, würde ja schon wieder einen ihnen allen gemeinsamen Zug voraussetzen, den nämlich, in einer Erkenntnis zusammenkommen, den Formen derselben sämtlich sich anpassen zu können. Es müssten aber, wenn die Welten *A*, *B*, *C* . . . . wirklich verschiedene Welten sind, auch ihre Erkenntnisse — vorausgesetzt, dass wir überhaupt annehmen dürfen, dass es von jeder eine Erkenntnis giebt, worin ja schon wieder ein gemeinsamer Grundzug liegen würde — gänzlich voneinander verschieden und unvergleichlich sein. Alsdann würde es freilich keine Philosophie als Erkenntnis des Seins geben können. Aber auch das „Ganze" der Wissenschaften würde nicht vorhanden sein. Denn nicht einmal eine Summe könnten die Welten *A*, *B*, *C* . . . . . bilden, ohne sich durch diese gemeinsame Unterwerfung unter die gleichen Zahlbegriffe zu einer Gemeinschaft des Seins, zu einer Welt zusammenzuschliessen. Auch die einzelnen Wissenschaften würden ferner das nicht sein können, was sie sind, wenn statt einer einheitlichen Welt eine Vielheit nebeneinander bestehender Welten das Objekt der Erkenntnis bildete. Denn wie sehr auch die einzelnen Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden voneinander verschieden sein mögen: darin stimmen sie doch alle überein, dass sie die Gegenstände ihrer Gebiete zu einer Erkenntnis zusammenfassen wollen. Innerhalb ihres eigenen Gebietes setzt also jede Wissenschaft das voraus, was man in Bezug auf das Ganze leugnet: das Vorhandensein allgemeiner Grundzüge, auf welche sich die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen zurückführen lässt, und welche die Zersplitterung der Erkenntnis in Atome verhindert. Offenbar bedeutet eben dieser auf allen Wissensgebieten sich geltend machende Charakter einen gemeinsamen Grundzug, in welchem alle Wissensgebiete übereinstimmen, und der sie zu einer Einheit, zu einer Welt zusammenschliesst. Machen sich aber gar, wie es doch der Fall ist, in den einzelnen Wissenschaften dieselben Erkenntnisprinzipien übereinstimmend geltend, so ergiebt sich unmittelbar, dass in allem besonderen Sein diejenigen Grundzüge wiederkehren, welche eben durch die allgemeinen Prinzipien des Denkens bezeichnet werden. Sie aber bilden eben das, was wir als allgemeines Sein den besonderen Gestaltungen des Sein

gegenüberstellen. Ich verfolge diese Betrachtungen nicht weiter; sie zeigen, dass, wie wir es auch anstellen mögen, wir immer wieder auf das eine Sein als auf einen denknotwendigen Gedanken zurückkommen müssen, dass die Einzelwissenschaften ihn selbst zu ihrer eigenen Möglichkeit als Wissenschaften voraussetzen müssen. Die Aufgabe, dieses allgemeine Sein zu erkennen, ist daher wohl berechtigt, durch die Einzelwissenschaften aber nicht lösbar. Völlig erkannt hat man auch das Einzelne erst dann, wenn man das Allgemeine in ihm erkannt hat, und dies kann die Einzelwissenschaft nicht, ohne sich über ihren besonderen Standpunkt zu dem Standpunkt der philosophischen Betrachtung zu erheben und von hier aus, alles Sein überschauend, die besonderen Objekte ihres Gebietes als eine besondere, durch besondere Bedingungen bestimmte Form des einen Seins zu verstehen. Damit ist die Position der Philosophie den Einzelwissenschaften gegenüber in Bezug auf das Sein gegeben[1].

b) Jene Erkenntnis des Seins vermag die Philosophie nicht durchzuführen, ohne sich dazu allgemeinster, im Denken wurzelnder methodischer Prinzipien zu bedienen. Denn die Voraussetzungen und Methoden, deren sich die Einzelwissenschaften bedienen, sind zum grossen Teil durch die besonderen Eigenschaften ihrer Objekte bedingt und nur für diese — also nur relativ — gültig. Die Voraussetzungen der verschiedenen Einzelwissenschaften können sogar einander widersprechen und haben dann natürlich nur eine durch ihre praktische Brauchbarkeit in bestimmten Wissenschaften bedingte relative Geltung, wie z. B. manche naturwissenschaftliche Hypothesen lediglich deshalb innerhalb des beschränkten Gebietes der Naturwissenschaft zulässig sind. Die Philosophie aber braucht zur Erkenntnis des Seins an sich unbedingt gültige, absolut notwendige Prinzipien. Sie erlangt dieselben natürlich nicht durch eine Zusammenstellung aller in den Einzelwissenschaften vorhandenen Methoden und Grund-

---

[1] Ich verfehle aber nicht, ausdrücklich zu bemerken, dass die allgemeine Struktur des Seins, welche die theoretische Philosophie erforscht, doch nie für sich, sondern immer nur in den besonderen Formen, die sie annimmt, wirklich ist. Aber das in allen Besonderheiten gleichmässig vorhandene allgemeine Sein ist es doch, das sie alle zur Einheit eines in ihnen allen wirklichen Seins zusammenschliesst.

sätze, sondern muss sie aus sich selbst, d. h. aus der reinen Vernunft schöpfen. Die Methode der theoretischen Philosophie ist die denkbar einfachste. Sie besteht in der Anwendung der denknotwendigen, der Vernunft innewohnenden Prinzipien auf das Sein, um so die allgemeinsten denknotwendigen Voraussetzungen zu entwickeln, welche für alles Sein zutreffen, sein Wesen ausmachen.

2. *a*) Die denknotwendigen Prinzipien zu entwickeln und durch sie die allgemeine Grundstruktur des Seins zu bestimmen, ist die Aufgabe der Metaphysik im engeren Sinne, der Ontologie oder der Wissenschaft vom Seienden überhaupt. Sie enthält mithin alle die denknotwendigen Voraussetzungen, welche wir über die Natur des Seienden machen müssen. Diese Voraussetzungen aber sind nichts anderes als die Gesetze der Logik und ihre Anwendung auf das Seiende überhaupt. Insofern bildet die Logik einen Teil der Metaphysik. Wenn wir dennoch die ontologischen höchsten Prinzipien noch von den logischen Gesetzen unterscheiden, so geschieht das aus dem Grunde, weil die logischen Gesetze direkt nur Gesetze des Denkens sind, die ontologischen Prinzipien aber ausdrücklich Bestimmungen des Seins sein wollen. Der letztere Gesichtspunkt ist aber der höhere. Denn eben weil die ontologischen Prinzipien die Gesetze alles Wirklichen sind, sind sie auch die Gesetze unseres Denkens. Auf der anderen Seite gehören alle die besonderen Verfahrungsweisen, welche die unserem Denken nötigen Hülfsmethoden der Erkenntnis betreffen, also nur es, nicht aber das Sein angehen, nicht zur Metaphysik, wodurch also der Logik der Rang einer selbständigen Wissenschaft gewahrt bleibt.

Es ist nun aber im Besonderen das Prinzip der Identität oder des Widerspruchs, das höchste logische Gesetz, auf das alle anderen logischen Regeln sich zurückführen lassen, nach dem die Ontologie den Begriff des Seienden zu bestimmen sucht. Bilden kann aber die Vernunft diese höchsten und allgemeinsten Voraussetzungen nur durch Zuhülfenahme der Erfahrung (im weitesten Sinne), welche die zur Bildung der Gedanken durchaus nötige Anschauung liefert. Selbst das Prinzip der Identität lässt sich, wie gelegentlich schon im ersten Teile dieses Buches (S. 79) gezeigt wurde, nur durch Zuhülfenahme der Anschauung, welche den Inhalt $A = A$ liefert, bilden. Was übrig bliebe, wenn man alle

Anschauung aus dem Denken entfernte, wäre kein Denken, nicht einmal mehr eine leere Form, sondern nur noch ein unsagbares Postulat der Notwendigkeit, dessen an sich nicht mehr erklärlicher, aus dem Absoluten stammender Zwang doch erst an dem Inhalte, der er nicht ist, sich geltend machen kann. Nachdem aber mit Hülfe der Erfahrung die allgemeinsten Voraussetzungen über das Sein gebildet worden sind, treten sie doch wieder als allgemeine Formen den besonderen Inhalten des Seins, für die sie gültig sind, gegenüber, und so dürfen wir denn die allgemeinsten Grundzüge des Seins doch wieder als die universellen bestimmenden Faktoren alles Seins dem besonderen Sein gegenüberstellen. Die erste und allgemeinste Erfahrungsthatsache, welche das Denken zur Bildung der allgemeinsten denknotwendigen Prinzipien voraussetzen muss, ist nun eben die Existenz des Seienden selbst. Mit ihr allein vermag aber das Denken auch noch nicht viel anzufangen. Um zu fruchtbaren Bestimmungen über die Natur des Seienden zu gelangen, muss es auch besondere — obzwar immer noch, verglichen mit den einzelnen Thatsachen, aus denen sie abstrahiert sind, allgemeine — Erfahrungen über das Sein, wie sie z. B. durch die Begriffe Ding, Materie, Raum, Zeit, Veränderung etc. charakterisiert werden, zu Hülfe nehmen. Aus ihnen wird es mit Hülfe des Satzes vom Widerspruch diejenigen Ansichten über die Natur des Seins aufzustellen unternehmen, welche die charakteristischen und wesentlichen Grundzüge alles Seins bilden.

b) Ob es viel oder wenig ist, das sich so mit Hülfe des Identitätsprinzips über das Sein ausmachen lässt, kommt nicht in Betracht. Mag immerhin, verglichen mit dem reichen Ertrage der transcendentalen Deduction und den noch leckereren Tafeln der Naturwissenschaft, das Resultat geringfügig sein: das Prinzip der Identität ist doch das einzige, welches die wissenschaftliche Metaphysik als Grundprinzip aller ihrer Urteile anerkennen kann. Sie kann folglich nur analytische Urteile, deren Gegenteil sich widerspricht, anerkennen, keine synthetischen. Synthetische Urteile können nicht denknotwendig — denn ihr Gegenteil ist denkbar — sein. Ist das Prädikat nicht im Subjekt enthalten, lässt auch die gründlichste Analyse es nicht in ihm entdecken, so gehört es auch nicht notwendig zu ihm, sondern ist höchstens thatsächlich mit ihm

verknüpft. Ein synthetisches Urtheil, das zugleich denknotwendig sein soll, ist folglich ein Widerspruch, denn es wäre ein Urteil, welches das Prädikat dem Subjektsbegriff notwendig zuschriebe, zugleich aber behauptete, dass es nicht dazu gehöre. Alle wirklich synthetischen Urteile sind auch *a posteriori*, Formulierungen erfahrener Thatsachen, ohne Notwendigkeit; alle wirklich apriorischen Urteile sind analytisch. Synthetische Urteile *a priori* giebt es nicht. Erweitern thun die analytischen Urteile unsere Erkenntnis aber trotz ihres analytischen Charakters. Es ist schon eine Erweiterung der Erkenntnis, wenn der Begriff des Subjekts, des vorher nur unklar gedacht ward, durch das analytische Urteil klar herausgearbeitet wird. Ob wir das Prädikat durch Analyse des Subjekts oder durch Erfahrung gefunden haben, ist gleichgültig, gleichgültig hier auch, ob die Analyse selbst nicht ein Synthetieren des Verstandes voraussetzt, worüber unten das Nötige gesagt wird: nur darauf kommt es an, ob wir, nachdem wir das Prädikat gefunden haben, erkennen, dass es notwendig zum Subjekt gehört, und das ist nur dann der Fall, wenn das Prädikat nach dem Satze der Identität aus der Natur des Subjekts folgt, in ihm enthalten ist. Man kann die Aufgabe der ganzen Metaphysik in die Bildung eines ungeheueren analytischen Urteils setzen, dessen Subjektsbegriff der Begriff des Seienden ist. Was zu diesem Begriff notwendig gehört, was das Seiende notwendig ist, das gilt von ihm, das ist Gegenstand einer metaphysischen Erkenntnis. Wer aber wollte behaupten, dass das analytische Urteil, welches klar alles das ausdrückt, was der Begriff des Seienden einschliesst, unsere Erkenntnis des Seienden nicht erweitere, wer wollte ihm ein synthetisches Urteil vorziehen, welches dem Subjekt ein Prädikat hinzufügte, das im Seienden gar nicht enthalten ist, ihm garnicht zukommt? Synthetisch sind von streng notwendigen Urteilen eigentlich nur die negativen Urteile, bei denen das Prädikat wirklich nicht zum Subjekt gehört. Aber auch sie sind durch Analyse des Subjektbegriffs gewonnen, wie der Satz des Widerspruchs aus dem der Identität, und sind daher eigentlich nur Korrekturen falscher affirmativer Urteile.

c) Vielleicht ist es aber nicht überflüssig, hinzuzufügen, dass aus der Behauptung, dass in allen denknotwendigen Urteilen das Prädikat sich nach dem Satze des Widerspruchs notwendig aus dem Subjekt ergiebt, doch nicht folgt, dass alle analytischen

Urteile blosse Tautologien sind und bloss tautologische Urteile notwendige Gültigkeit haben. Die Forderung, dass in allen analytischen Urteilen der Zusammenhang von Subjekt und Prädikat nach dem Prinzip der Identität muss eingesehen werden können, bedeutet nicht, dass er durch das Prinzip der Identität erkannt werde, aus ihm folge. Durch das Prinzip der Identität allein lässt sich garnichts erkennen, nicht einmal es selbst. Denn auch, dass $A = A$ ist, ist eine Erkenntnis, die nicht ohne Weiteres aus der Identität von A mit sich selbst folgt, sondern eine synthetische Thätigkeit des Geistes voraussetzt. Diese synthetische Natur des erkennenden Geistes soll nicht geleugnet werden. Gewiss ist die Vernunft nicht ein bloss passives Vermögen, in welchem die Erkenntnisse sind, wie die Fische im Wasser; ihr Wesen ist Spontaneität; was sie erkennt, produziert sie, indem sie die ihr gegebenen Inhalte aufeinander bezieht und vergleicht, — und diese Thätigkeit ist ihrem Wesen nach synthetisch. Auch die Analyse ist nur durch eine synthetische Thätigkeit des Geistes möglich. Nicht von selbst enthüllt der wahrgenommene Inhalt alle in ihm enthaltenen Merkmale und deren Beziehungen; es bedarf der spontanen synthetischen Thätigkeit der Vernunft, um sie in ihm zu entdecken. Nicht einmal die Kenntnis des Einfachsten: dass jeder Inhalt eben der ist, welcher er ist, wird uns mühelos durch den Inhalt selbst ohne unser Zuthun vermittelt, auch sie setzt, wie bemerkt, eine Thätigkeit des Geistes, die synthetisch ist, voraus. Um zu erkennen, dass ein Inhalt A mit sich selbst identisch ist, muss die Vernunft, ihn gleichsam verdoppelnd, ihn sich selbst gegenüberstellen und sich der völligen Uebereinstimmung der beiden Vorstellungen A und A durch Vergleichung bewusst werden. Wie das Erkennen es anfängt, nicht ewig bei dem gegebenen Inhalte A stehen zu bleiben, sondern, über ihn hinausgehend, ihn gleichsam mit sich selbst entzweiend, ihn zu der höheren Einheit zu gestalten, welche in der Erkenntnis seiner Identität mit sich selbst enthalten ist, das wissen wir nicht, weil wir so wenig wissen, wie das Erkennen gemacht wird, als wir wissen können, wie die Dinge gemacht werden[1]. Wir

[1] Von den Dingen können wir aber sagen, dass auch sie der Forderung, welche das Identitätsprinzip an sie stellt, nicht in der Weise genügen, dass sie nur überhaupt in passiver Weise sind, ohne zugleich ihr Sein

können nur sagen, so sei eben die Natur des Denkens, und durch diese Bearbeitung seiner Inhalte unterscheide es sich eben von blossem passiven Empfinden.

Wenn aber selbst tautologische Sätze nur durch einen synthetischen Prozess erkannt werden können, so kann die synthetische Natur dieses Prozesses auch solche analytische Urteile, welche nicht nur tautologisch sind, nicht hindern, dennoch analytisch zu sein.

Derartige Urteile, in denen zwei ihrer Form nach verschiedene Inhalte als identisch, als verschiedene Bezeichnungsweisen eines und desselben Inhaltes ineins gesetzt werden, sind z. B. $7 + 5 = 12$; die gerade Linie ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten, alle gleichwinkligen Dreiecke sind gleichseitig, u. s. w., — also die von Kant als synthetisch bezeichneten Urteile.

Auch bei ihnen sagt natürlich der gegebene Inhalt nicht von selbst ohne alles Zuthun des Verstandes, dass er auch noch unter einer anderen als der Form, in der er gegeben ward, dargestellt werden könne; vielmehr bedarf es, um dies zu entdecken,

---

zu bethätigen. Vielmehr erfüllen sie die Forderung, mit sich identisch zu sein, in der kompliziertеren Weise, dass sie für sich sind, sich selbst in lebendigem Erleben ihres Seins sich gegenüberstellen, sich gleichsam in Subjekt und Objekt zerfällen und in der lebendigen Vereinigung der beiden, welche das Bewusstsein darstellt, ihre Einheit bethätigen. Diese synthetische, sich selbst fortwährend wieder erzeugende Einheit, welche die Natur alles Seienden ist, hat zuerst Fichte's genialer Scharfblick als die Natur des Ichs erkannt und Hegel's Tiefsinn in allem Sein entdeckt. Die beiden grossen Männer irrten aber darin, dass sie die Entgegensetzung im Sein nicht genügend von dem logischen Gegensatze unterschieden und, Prinzipien und Thatsachen konfundierend, den Widerspruch zum Prinzip des Seienden machten. Dadurch verlor das Prinzip der Identität seine Herrschaft über die Dinge, und die Philosophie den festen Boden, auf dem allein sie sich sicher bewegen kann. Thatsächlich widersprechen sich die Dinge nicht, wenn sie sich synthetisch sich selbst entgegensetzen, sondern dieser Prozess bezeichnet nur die einzig mögliche Weise, in welcher sie der unausweichlichen Forderung des Identitätsgesetzes Genüge leisten können. — Von den Neueren ist es Bergmann, der die Subjekt-Objekt-Natur des Seienden besonders hervorgehoben hat, ohne daran die falschen logischen Konsequenzen Fichte's und Hegel's zu knüpfen.

der (synthetischen) Bearbeitung desselben durch das Denken. Ueber den ursprünglich gegebenen Inhalt geht das Denken daher allerdings hinaus, aber dieses Hinausgehen ist nicht identisch mit dem Hinausgehen über den Inhalt dessen, was zur wahren und vollständigen Natur des Gegenstandes des Subjektbegriffs gehört[1]. Indem das Denken durch seine Thätigkeit den wahren Begriff des Subjekts S bildet, erkennt es auch, dass das Merkmal P dazu gehört, in ihm enthalten ist, dass also das Urteil: S ist P, notwendig, d. h. analytisch ist.

Ich erörtere dies an dem einfachsten Beispiel, der Bildung der Zahlenreihe. Ohne Zweifel stellt sich die Zahlenreihe nicht von selbst in unserem Bewusstsein ein, sondern muss von ihm durch Synthesis des Gleichartigen erzeugt werden. Und zwar geht die Bildung der Zahlenreihe unmittelbar aus dem Prozess der Erkenntnis der Identität eines Gegenstandes hervor. Indem das Denken ein A sich selbst entgegensetzt und das erste A von dem zweiten als einem durch einen zweiten Vorstellungsakt gebildeten unterscheidet, wird es sich der Zweiheit und damit zugleich des Gegensatzes der Zweiheit und der Einheit (= Einsheit), und dass die erstere das Doppelte der letzteren ist, bewusst. Auch die zwei Dinge können und müssen aber nach dem Prinzip der Identität wieder als mit sich als zweien (d. h. als zwei seiend) identisch gefasst werden, was durch die Vorstellung der Zweiheit und ihre Vergleichung mit sich selbst, welche die Entgegensetzung einschliesst, geschieht. Dasselbe gilt auch von der Vorstellung, welche die Zweiheit mit der Einheit vergleicht und durch Synthesis derselben die Dreiheit erkennt, und so erzeugt das Denken durch die ungehinderte Fortsetzung dieses synthetischen Prozesses die ganze Zahlenreihe und die Verhältnisse ihrer Glieder zu einander.

Aber von den Gebilden, welche dieser Prozess erzeugt, gilt doch nichtsdestoweniger ausnahmslos die Regel, dass, um denknotwendig zu sein, das Prädikat nach dem Prinzip der Identität aus der Natur des Subjekts folgen, in ihm enthalten, zu seiner

[1] Dass die Zuhülfenahme der Anschauung kein Hinausgehen über den Begriff ist, weil die Anschauung zum Begriff selbst gehört, ist schon im ersten Teile gegen Kant dargelegt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Vergl. oben S. 77—79.

vollständigen Natur gehören muss. Indem das Denken das Prädikat P zum Subjekt S synthetisch hinzufügt, muss es zugleich das Enthaltensein des P in dem Inhalte des S erkennen und durch die Erkenntnis dieses analytischen Zusammenhanges sein Hinzufügen des Prädikates rechtfertigen. Wo dieser Zusammenhang sich nicht herstellen lässt, da war die Bildung des Urteils fehlerhaft, da hat sich das Denken sozusagen im Prädikat vergriffen und muss seinen Irrtum berichtigen; wo er hergestellt wird, nimmt er stets die Form eines analytischen Urteils an. Daher ist der Satz: $7 + 5 = 12$ ein analytisches Urteil, ebenso wie der andere, dass $2 + 1 = 3 = 1 + 1 + 1$, unbeschadet der synthetischen Thätigkeit des Denkens, durch welche die Einsicht in die Identität der beiden Glieder der Gleichung gewonnen wird.

Die metaphysische Frage, wie ein und derselbe Inhalt in verschiedenen Formen sich darstellen kann, ohne aufzuhören, mit sich selbst identisch zu bleiben, haben wir hier nicht zu erörtern; genüge es, zu bemerken, dass er durch sein gleichzeitiges Verwirklichtsein in mehreren Vorstellungsinhalten so wenig seine Identität verliert, als das Prinzip der Identität selbst dadurch mit sich in Zwiespalt gerät, dass es in allen Dingen sich bethätigt. Die Möglichkeit, einen und denselben Inhalt in verschiedener Form darzustellen, gestattet nun, analytische Urteile zu bilden, die doch mehr sind als blosse Tautologien. Um die Wichtigkeit dieses Erkenntnismittels zu kennzeichnen, genügt es, auf den überaus fruchtbaren Gebrauch hinzuweisen, den die Mathematik von der Möglichkeit, einen Grössenausdruck einem anderen zu substituieren, macht.

Freilich, neue Thatsachen vermögen analytische Urteile nicht zu entdecken. Alle Erweiterung unserer Erkenntnis, welche sie enthalten, besteht immer nur darin, dass durch denkende Betrachtung eines Gegenstandes oder Begriffs sein vollständiger Inhalt entwickelt und dieser Inhalt in einer Reihe nach dem Prinzip der Identität gebildeter denknotwendiger analytischer Urteile klar formuliert wird. Neue Thatsachen können immer nur durch Erfahrung kennen gelernt werden. Das Urteil, welches einen durch Erfahrung gefundenen Zusammenhang zweier Inhalte ausspricht, ist zunächst immer ein synthetisches und zugleich nicht notwendiges, aposteriorisches, eine *vérité de fait.*

Es kann — und dies ist der Weg, den unsere Erkenntnis der denknotwendigen Beziehungen in den weitaus meisten Fällen thatsächlich nimmt — das Denken den Zusammenhang, der zuerst als ein bloss erfahrungsmässiger zu unserer Kenntnis gekommen ist, zu neuer Betrachtung durch die Erfahrung angeregt, nachträglich als einen denknotwendigen erkennen. Alsdann verwandelt es das synthetische Erfahrungsurteil in ein apriorisches, zugleich aber in ein analytisches Urteil. Wo die Umwandlung nicht gelingt, da bleibt das Urteil synthetisch, zugleich aber auch aposteriorisch: für synthetische Urteile *a priori* zeigt sich nirgends ein Platz. Ich erörtere hier nicht die Frage, die uns später in anderem Zusammenhange beschäftigen wird, ob es nicht lediglich unserer ungenügenden Kenntnis der Natur der Dinge zuzuschreiben ist, dass wir so viele Erfahrungsurteile nicht in notwendige analytische Urteile umzuwandeln vermögen, ob nicht die vollkommene Einsicht eines göttlichen Verstandes alle *vérités de fait* zu *vérités de raison* zu gestalten vermöchte; auch wer dieser Meinung ist, wird doch zugeben müssen, dass unsere Erkenntnis, die nur Weniges als notwendig zu erkennen vermag, ewig unterscheiden muss zwischen denknotwendigen analytischen und bloss thatsächlichen synthetischen Erkenntnissen. Die letzteren widersprechen dem Prinzip der Identität, welches ja nicht verlangt, dass zwischen allen Dingen in der Welt ein notwendiger Zusammenhang muss gestiftet werden, nicht; sie würden es nur dann thun, wenn sie entweder die Identität eines jeden der von ihnen verknüpften Inhalte aufheben oder eine notwendige Verbindung zwischen ihnen herstellen wollten unter gleichzeitiger Verneinung des Enthaltenseins des einen im anderen. Eben diese widersinnige und unmögliche Leistung mutet man aber einem Urteile zu, wenn man von ihm behauptet, dass es zugleich synthetisch und *a priori* sei. Synthetische Urtheile *a priori* sind, weil in sich widerspruchsvoll, unmöglich[1].

[1] Da die Frage: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? eben die berühmte Frage ist, deren Beantwortung zwar nicht den ganzen, wohl aber den Hauptinhalt der Kritik der reinen Vernunft bildet, so ist es begreiflich, dass die Leugnung synthetischer Urteile *a priori* von den Kantianern als gleichbedeutend mit der Aufhebung aller Wissenschaft, als eine frivole Ketzerei oder als Zeichen wissenschaftlicher Unzurechnungsfähigkeit betrachtet wird. Ich verfehle daher nicht, zu bemerken,

3. Je mehr thatsächliche Bestimmtheiten in den Begriff des Seins aufgenommen werden, je mehr erfahrungsmässig Gegebenes

---

dass ich zu meiner nicht geringen Genugthuung mich in der Frage der synthetischen Urteile *a priori* in mehrfacher Hinsicht mit den Ansichten verschiedener hervorragender Denker der Gegenwart berühre.

Sigwart will (Logik I. Bd. 1873 S. 102—119) die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen aus der Genesis der Urteile abgeleitet wissen. Alle unmittelbaren Urteile, d. h. diejenigen, die sich unmittelbar aus dem Verhältnis der in ihnen verknüpften Vorstellungen ergeben, sind analytisch, diejenigen, bei denen das nicht der Fall ist (die abgeleiteten), synthetisch. Ihr analytischer Charakter hindert aber die unmittelbaren Urteile nicht, eine *σύνθεσις νοημάτων* zu sein.

Analytische Urteile sind nach S. 331 f. die einzigen, welche nach dem Prinzip der Uebereinstimmung, das zugleich ein Normalgesetz und ein Naturgesetz des Denkens ist, unbedingt gültig, ewige und notwendige Wahrheiten sind. $7 + 5 = 12$, die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, sind nach S. 111, 112 analytische Urteile.

Den analytischen Charakter dieser beiden Kantischen Beispiele hebt auch Lotze (Logik 2. Aufl. § 58, S. 81, 82) hervor; § 352—354 (S. 583—589) fügt er aber hinzu, dass dennoch derartige Urteile nicht einfach durch das nackte Prinzip der Identität, sondern nur durch synthetische, auf Anschauung beruhende Denkthätigkeit gewonnen würden. Sie seien inhaltlich identisch, aber formal synthetisch. Weiterhin bekennt er aber (§ 363, 364, S. 604—607), dass es nicht möglich sein werde, alle synthetischen Urteile auf identische zurückzuführen. Man müsse auch ursprüngliche Synthesen, letzte und einfachste synthetische Wahrheiten, die doch nicht auf dem Satze der Identität beruhen, zu denen z. B. die einfachsten mechanischen Grundsätze gehören, annehmen. Eine logische Notwendigkeit schreibt er ihnen aber doch nicht zu; ihre Evidenz und Notwendigkeit soll eine ästhetische sein, die demgemäss nicht an der Denkunmöglichkeit, sondern an der evidenten Absurdität ihres kontradiktorischen Gegenteils ihren Prüfstein hat. Im logischen Sinne sind sie also nicht notwendig, — dann aber sind sie auch nicht denknotwendig und keine synthetischen Urteile *a priori* im Kantischen Sinne. Für mich bedeutet, nicht denknotwendig zu sein, eben, nicht notwendig zu sein.

Bergmann betont (Vorles. üb. Metaph. S. 478 f.), dass jedes Erkenntnis enthaltende Urteil heterologisch sei, protestiert aber gegen die Kantische Gleichsetzung der heterologischen mit synthetischen Urteilen. Auch analytische Urteile können heterologisch sein, indem man durch die blosse (mit Anschauung verbundene) Betrachtung eines Begriffs allerdings zu Erkenntnissen kommen kann, die über blosse Tautologien hinausgehen. Das Mittel dazu liegt in der — von mir oben benutzten — Möglichkeit, einen Gegenstand auf verschiedene Weise — durch äquipollente oder reziproke Vorstellungen — vorzustellen (vergl. Gesch. d. Phil. II. 1.

das Denken voraussetzt, umsomehr nähert es sich den Einzelthatsachen, welche nach einer Wendung Spinoza's die *facies*

S. 36, 37). Solche analytische Urteile nennt B. Gesch. d. Phil. II. 1. S. 35 analytische Erweiterungsurteile. Synthetische Urteile *a priori* lässt er durchaus nicht gelten; die von Kant für solche ausgegebenen (7 + 5 = 12, gerade Linie etc.) sind analytisch (Vorl. üb. Met. S. 481—483, Gesch. d. Phil. II. 1. S. 32—35). Nur analytische Urteile können auf unbedingte Gültigkeit Anspruch machen. B. ist aber der Meinung, dass ein Geist, der das Wesen der Dinge völlig durchschaute, auch die Urteile, die wir nur als synthetisch-aposteriorische aussprechen können, in analytisch-notwendiger Form denken, d. i. die Notwendigkeit des in ihnen enthaltenen Zusammenhanges erkennen werde (Gesch. d. Phil. I. S. 373).

Paulsen giebt zwar synthetische Funktionen und die spontane Natur des Urteile bildenden Denkens bereitwilligst zu, nicht aber synthetische Urteile *a priori*, denknotwendige und synthetische Urteile aus reiner Vernunft. Nur analytische Urteile sind denknotwendig, sie aber lassen auch keine empirische Thatsachen erkennen. Ueber empirische Thatsachen giebt es keine schlechthin allgemeinen und notwendigen, sondern nur präsumtiv allgemeingültige Urteile (Einl. in d. Phil. 2. Aufl. S. 409—431).

Mit Entschiedenheit verwirft synthetische Urteile *a priori* ferner A. Bain. Nur analytische Urteile, die auf dem Prinzip der Konsistenz, welches die Gesetze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten in sich enthält, beruhen, sind apodiktisch gewiss. Synthetische Urteile sind stets aposteriorisch und besitzen keine unbedingte Gültigkeit. Zu ihnen gehören die empirischen Naturgesetze. Urteile, wie: 7 + 5 = 12, zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein, sind analytisch (Logic, Part first. Deduction. S. 14—17, 220 f., 271 f.).

Aehnlich äussert sich Stanley Jevons. Auch er sieht das Prinzip der Identität als das beherrschende Prinzip aller apodiktisch gewissen Urteile an. Urteile, deren Notwendigkeit nicht nach ihm erkannt werden kann, besitzen — wie die Urteile über empirische Thatsachen — keine apodiktische Notwendigkeit und Gültigkeit. Arithmetische Urteile sind insgesamt analytisch (The Principles of Science, 2nd ed. S. 5—9, 167 f., 222 f., 237 f.).

Dass endlich St. Mill die synthetischen Urteile verwirft, bedarf angesichts seiner bekannten Stellungnahme zur Mathematik und zum Kausalproblem kaum der Erwähnung (A System of Logic ratiocinative and inductive, 2 Bde.).

Aber auch Kant selbst hat sich der Einsicht, dass alle Urteile, die auf Notwendigkeit Anspruch machen wollen, auch nach dem Satze des Widerspruchs müssen eingesehen werden können, nicht ganz verschlossen, wie eine merkwürdige, aus den Prolegomenen (§ 2 c. S. 27, 28 Or.) in die 2. Aufl. herübergenommene Stelle der Kr. d. r. V. beweist. In der Einl. V. (2. Aufl.) heisst es (Kehrb. 651. Erdm. 38): „Weil man fand, dass die Schlüsse

totius universi bilden. Ableiten lassen sich die besonderen, thatsächlich gegebenen Modifikationen des Seienden aus den

der Mathematiker alle nach dem Satz des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert), so überredete man sich, dass auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden; worin sie sich irreten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst."

Der zweite Teil des Satzes nimmt wieder zurück, was der erste Teil zugestanden hatte: dass die Natur jeder apodiktischen Gewissheit auf dem Satze des Widerspruchs beruht. An sich selbst sollen die synthetischen Grundsätze nicht nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden können, sondern nur insofern sie aus anderen synthetischen Grundsätzen abgeleitet werden. Der zweideutige Ausdruck „einsehen" verdeckt den Widerspruch, der in der Behauptung, ein synthetischer Satz lasse sich an sich selbst nicht als notwendig einsehen, und der andern, seine Notwendigkeit lasse sich durch einen Schluss einsehen, liegt. Was wir, wenn wir einen synthetischen Satz durch ein Schlussverfahren aus einem anderen synthetischen Satze folgern, einsehen, ist nicht die Notwendigkeit des Zusammenhanges von *S* und *P*, sondern nur die Notwendigkeit des Zusammenhanges dieses Zusammenhanges mit dem Satze, aus dem er abgeleitet wird. Dieser Zusammenhang ist allerdings notwendig, weil er analytisch ist, wie denn — was ja Kant selbst zugesteht — alle Schlüsse analytisch sind und nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen. Es ist klar, dass diese Einsicht keine Einsicht in die Notwendigkeit des synthetischen Satzes selbst bedeutet. Sie hätten wir erst dann, wenn wir die Notwendigkeit des vorausgesetzten synthetischen Satzes einsähen und nun aus ihm durch einen Schluss — der selbst wieder ein analytisches Urteil, d. h. die Entwicklung des vollständigen Inhaltes des Subjektes *S* ist — den abgeleiteten Satz folgerten. Dann aber hätten wir eben den vorausgesetzten Satz, und ebenso den Schlusssatz, in einen analytischen verwandelt. Indem Kant es unterlässt, diese Bedingungen genau zu analysieren, meint er, dass durch ein Schlussverfahren einerseits die Notwendigkeit eines synthetischen Urteils „eingesehen" werden könne, andererseits diese Einsicht in die Notwendigkeit doch wieder keine Einsicht in den notwendigen Zusammenhang von Subjekt und Prädikat bedeute, und meint so der Forderung, dass doch schliesslich alle wahren Urteile notwendig sein müssen, sowie gleichzeitig der anderen, dass doch das Prädikat nicht aus dem Subjekt nach dem Satz des Widerspruchs folgen solle, genügen zu können.

Sehr richtig bemerkt Paulsen, dass Kant mit dem zitierten Satze entweder den Namen synthetisch für Lehrsätze oder den Sinn des Namens aufgebe (Vers. e. Entwicklungsgesch. d. Kantischen Erkenntnisth. S. 170).

Dabei gesteht Kant, natürlich ohne sich dessen bewusst zu sein, die

notwendigen und allgemeinen Grundzügen alles Seins nicht, aber bearbeiten durch das Denken lassen sie sich doch, da sie jenen nie widersprechen dürfen. Entlaufen kann auch die unscheinbarste Thatsache nicht den denknotwendigen Prinzipien; auch sie muss noch dem Gesetz der Identität gehorchen. Es ist mithin eine Bearbeitung auch nichtdenknotwendiger Thatsachen durch das logische Denken in dem Sinne möglich, dass das letztere die Widersprüche, welche die gemeine oder einzelwissenschaftliche Formulierung derselben enthält, entfernt und sie in widerspruchsloser Weise vorzustellen Anweisung giebt. Von diesem Gesichtspunkte aus lässt sich ein Begriff der Metaphysik aufstellen, nach welchem sie alle Einzelwissenschaften in sich begreift und eine vollständige Bearbeitung des gesamten Inhalts des Erfahrungswissens darstellt. Und in der That würden wir erst dann behaupten können, eine vollkommene Erkenntnis der ganzen Welt zu besitzen, wenn unsere Erkenntnis auch die kleinsten Dinge in der ganzen Bestimmtheit ihrer konkreten Individualität und zugleich ihrer Beziehung zum Ganzen enthielte. Wir wissen, dass Philosophie in diesem Sinne schon deshalb nicht möglich ist, weil die Erfahrung nie den unendlichen Inhalt

Möglichkeit, ja Notwendigkeit, „synthetische" Sätze nach dem Prinzip des Widerspruchs „einzusehen", durch eben das Verfahren, durch das er sie beseitigen will, zu. Denn das Schlussverfahren, durch welches der synthetische Schlusssatz gewonnen werden soll, das, wie er selbst sagt, analytisch nach dem Prinzip des Widerspruchs vor sich geht, ist doch nach Kant's eigener Definition der synthetischen Urteile ein synthetisches Urteil. Denn in den Subjektsprämissen *M* ist *P* und *S* ist *M* steckt das Prädikat *S* ist *P* ebensowenig unmittelbar, als in 7 + 5 das Prädikat 12. Somit kommt Kant's Argumentation zu dem widerspruchsvollen Ergebnis, dass von zwei nach ihm synthetischen Urteilen das eine: Wenn *M P* und *S M* ist, so ist *S P*, nach dem Satz des Widerspruchs eingesehen werden kann, während bei dem anderen: *S* ist *P*, dies nicht möglich sein soll. Es ist aber klar, dass wenn die Notwendigkeit keines synthetischen Urteils nach dem Satz des Widerspruchs eingesehen werden könnte, dann auch gar kein Schlussverfahren möglich wäre, und man sich folglich entschliessen muss, entweder dieses oder die synthetischen Urteile *a priori* aufzugeben (vergl. Bergmann, Gesch. d. Phil. II. 1. S. 35, 36).

Hume ist also auch durch Kant nicht widerlegt worden. Die Erörterung der Ansicht Hume's über notwendige und Thatsachenurteile im Zusammenhang mit seinem Skeptizismus behalte ich einer besonderen Abhandlung vor.

der ganzen Welt erschöpfen wird. Nur ein allumfassendes göttliches Wesen, das alles Sein in sich enthält, könnte eine solche Erkenntnis der Welt sein eigen nennen. Für es allein, fügen wir hinzu, wäre sie aber auch, um der Zwecke der Weltregierung willen, nötig. Für die Zwecke, welche menschliches Wissen verfolgt, ist eine solche Ausdehnung metaphysischer Erkenntnis weder nötig, noch auch — in der unvollständigen Form, in der wir sie doch nur haben könnten — wünschenswert. Die Sicherheit der Resultate der Einzelwissenschaften wird nicht grösser dadurch, dass alle ihre Details den denknotwendigen metaphysischen Voraussetzungen gemäss ausgedrückt werden, wohl aber wird ihre praktische Brauchbarkeit dadurch schwer beeinträchtigt. Es genügt, wenn einmal für das Ganze der einzelwissenschaftlichen Resultate die veränderte Auffassungsweise derselben, welche ihre metaphysische Interpretation hervorruft, geltend gemacht wird; sie im Einzelnen durchführen zu wollen, würde eine übel angebrachte Pedanterie sein. Wir müssten dann z. B. Ernst damit machen, die Physik als ein Stück beschreibender Psychologie zu betrachten. Statt von blauen Dingen frischweg zu reden, müssten wir von dem Eindruck im Bewusstsein, den ein irgendwie beschaffenes Sein macht, sprechen. Andererseits müssten wir die Atomschwingungen durch intelligibele Beziehungen und Vorgänge ersetzen. Wir müssten schliesslich, um konsequent zu sein, auch die mathematischen Symbole durch detaillierte logische Definitionen und Beschreibungen ersetzen und statt $\sqrt[a]{x}$ die ganze in diesen Symbol zusammengefasste Vorstellungsgruppe ihm substituieren, — wobei natürlich die Möglichkeit des Rechnens überhaupt aufhören würde.

Wenn nun aber die Metaphysik sich auf die *facies totius universi* nicht erstrecken soll, — wo hört sie dann auf? Im Allgemeinen wird man sagen können, dass die Metaphysik da aufhört, wo die Möglichkeit analytischer Urteile aufhört, wo man nicht mehr allgemeingültige, für alles Sein verbindliche Sätze aufstellen kann, wo man nicht mehr vom einen auf das andere mit logischer Notwendigkeit schliessen kann. Dass hiermit keine absolute Scheidelinie zwischen der Metaphysik und den Einzelwissenschaften gezogen wird, ist richtig. Es liegt das auch weder im Interesse der Metaphysik, noch in dem der Einzel-

wissenschaften. Durch eine haarscharfe Scheidung würde die Philosophie, die doch darauf Anspruch macht, eine universale Wissenschaft zu sein, zu einer Spezialwissenschaft neben den anderen, der eine bestimmte Domäne zugewiesen würde; sie soll aber die anderen in sich enthalten. Ebenso erfordert es das Interesse der übrigen Wissenschaften, die ja Wissenschaft, also philosophisch sein und notwendige Wahrheiten enthalten wollen, dass sie in die Metaphysik hineinreichen. Die Beziehung auf das Notwendige beschränkt aber die Metaphysik auf die allgemeinen Grundlagen der Spezialwissenschaften, welche dieses Notwendige enthalten. Blosse Einzelthatsachen können zwar um ihrer Bedeutsamkeit willen ein Gegenstand der Philosophie sein, denn die Philosophie geht nicht nur auf das Allgemein-Notwendige, sondern auch auf das Allgemein-Bedeutsame; von der Metaphysik sind sie aber auszuschliessen. Diese hat, wie schon bemerkt, da ein Ende, wo die notwendigen Bestimmungen ein Ende haben. Aber noch eine andere Grenze müssen wir der Metaphysik ziehen. Wie sie nicht verlangen kann, dass die Einzelwissenschaften die empirischen Begriffe, mit denen sie operieren, so peinlich genau bestimmen, dass sie auch der schärfsten metaphysischen Prüfung Stand halten, so hat sie andererseits auch kein Interesse daran, da, wo sie diese Forderung mit besserem Recht erhebt, die Durchführung derselben selbst in die Hand zu nehmen und etwa das Prinzip der Identität durch alle Möglichkeiten seiner Anwendung hindurch zu verfolgen. Für die Zwecke der Welt, die ja nicht schlechthin mit denen der Erkenntnis zusammenfallen, mag es wichtig sein, dass von einem bestimmten Gesetz ungezählte Fälle der Anwendung vorhanden sind, für die Wissenschaft mag es ein Interesse haben, alle die Kombinationen zu erschöpfen, die sich aus der Wiederholung eines bestimmten Prinzips ergeben: für die Metaphysik hat es kein Interesse, diesen Verzweigungen der allgemeinen Gesetze nachzugehen.

4. Hiernach bestimmt sich zunächst das Verhältnis der Metaphysik zur Mathematik.

a) Die Arithmetik ist in ihrem allgemeinsten Teile ein Teil der Metaphysik, denn ihre Bestimmungen gelten unbedingt für alles Wirkliche. Eine Welt ohne quantitative Bestimmungen ist gar nicht denkbar, der Begriff des Quantums, der Zahl, ist

von dem des Seins unabtrennbar. Was aber der Zahl untersteht, untersteht auch allen den Folgerungen, welche die Arithmetik aus ihrem überaus fruchtbaren Prinzip zu gewinnen weiss. Dennoch hat es für die Metaphysik kein Interesse, den Anwendungen, welche die Arithmetik von ihrem Prinzip macht, und die, vom metaphysischen Standpunkt aus betrachtet, doch nur durch das Gesetz der Identität bedingte mannigfache Wiederholungen des Grundprinzips sind, zu folgen. Die verwickeltste algebraische Formel bedeutet für die Erkenntnis der Natur des Seins nicht mehr, als die einfachsten Grundregeln der vier Spezies, aus denen auch sie schliesslich sich aufbaut. So unerschöpflich der Reichtum der algebraischen Kombinationen ist, um den die Metaphysik die Algebra mit Recht beneiden darf, so wenig können wir doch in metaphysischer Hinsicht aus ihnen entnehmen.

Was die Mathematik weiter von der Metaphysik scheidet, ist das ihr wie allen Einzelwissenschaften zustehende Recht, ihren Begriffen ohne Rücksicht auf absolute metaphysische Korrektheit eine Form zu geben, welche den Forderungen praktischer Brauchbarkeit für die Zwecke der Rechnung entspricht. Solche Begriffe haben dann natürlich keine metaphysische Gültigkeit und können nun und nimmer zur Metaphysik gehören, ohne dass dadurch ihre Verwendbarkeit auf mathematischem Gebiet im Mindesten beinträchtigt würde. Das Missverstehen dieses Verhältnisses hat zu ebenso bedauerlichen wie überflüssigen Streitigkeiten zwischen Philosophen und Mathematikern über die Kompetenzansprüche der beiderseitigen Gebiete geführt, indem die Mathematiker, gestützt auf die unvergleichliche Sicherheit der mathematischen Rechnung, die logischen Bedenken ihrer Gegner gegen die in ihr benutzten Begriffe als thörichtes Geschwätz behandelten und sich geneigt zeigten, die Mathematik als eine von der „armseligen" Logik unabhängige Wissenschaft hinzustellen, während andererseits die Philosophen, auf strengste metaphysische Reinheit der Begriffe dringend, mitunter nicht übel Lust zeigten, den mathematischen Kalkül, weil er gewissen metaphysisch-logischen Forderungen zu widersprechen schien, für einen grossen zusammenhängenden Irrtum zu halten.

Natürlich ist es thöricht, die Mathematik von der Logik überhaupt emanzipieren zu wollen. Keine Wissenschaft darf es wagen,

die Gesetze der Logik ausser Acht zu lassen, am allerwenigsten die Mathematik, deren Ruhm und Stolz es gerade sein muss, die logischste aller Wissenschaften zu sein. Alle Rechnung ist logisches Denken und ist richtig nur dann, wenn sie in allen ihren Teilen den strengsten Anforderungen logischer Genauigkeit entspricht. Arithmetische Urteile, d. i. arithmetische Gleichungen, müssen, um wahr zu sein, jederzeit nach dem Prinzip der Identität gebaut, also analytisch sein. Dass $1 + 1 = 2$ und $2 + 2 = 4$ ist, sind daher analytische Wahrheiten, die sich aus dem Satz der Identität ergeben, nach ihm eingesehen werden. Will man unter 2 überhaupt etwas verstehen, so kann es nur $1 + 1$ sein; ist aber $2 = 1 + 1$ ein analytisches Urteil, so ist auch die Gleichung $1 + 1 = 2$ ein solches. Wäre nun das logisch-metaphysische Prinzip der Identität für die Arithmetik nicht massgebend, könnte 1 auch $= 2$ sein, so könnte auch $2 + 2 = 5$ sein, und die Arithmetik hörte auf zu existieren. Diese Gültigkeit der logischen Gesetze für die einfachsten mathematischen Zahlbegriffe hat nun wohl auch kein Mathematiker jemals ernstlich bezweifelt, obwohl es nicht an Versuchen gefehlt hat, die logischen Prinzipien auf die mathematischen, statt umgekehrt die mathematischen auf die logischen zurückzuführen, Versuche, die natürlich das in ihren Deduktionen immer schon voraussetzen, was sie durch sie gewinnen wollten. Die Auflehnung gegen die beengenden Fesseln der gemeinen Logik hat einen anderen Sinn. Die logischen Gesetze sollen unfähig sein, den verwickelteren Formen der mathematischen Begriffsbestimmung gerecht zu werden; diese letzteren sollen die Gewähr ihrer Gültigkeit in sich selbst, in der Sicherheit ihrer Resultate, tragen und nicht nötig haben, sich einen Beglaubigungsschein von der Logik ausstellen zu lassen. Es fehlt allerdings sehr an Klarheit darüber, wie man sich diese Unabhängigkeit von der Logik zu denken hat: ob die „höheren“ mathematischen Begriffe *unlogisch* sind, ob es neben der logischen Notwendigkeit noch eine von ihr verschiedene eigentümlich mathematische Notwendigkeit giebt, und worin eigentlich der Unterschied zwischen mathematischer und logischer Richtigkeit zu suchen ist. Der Grund dieser Unklarheit und des ganzen Zwistes zwischen Mathematik und Philosophie liegt eben darin, dass beide Parteien eine richtige Thatsache missverständlich deuten, die Thatsache, dass die Mathematik

allerdings in ihren Rechnungen von Begriffen und Anschauungen Gebrauch macht, die vor einer peinlichen metaphysischen Kritik nicht bestehen können, ohne dass anderseits dadurch die Sicherheit ihrer Rechnungen beeinträchtigt wird. Dass die Mathematik dies kann, hat seinen Grund darin, dass diese Begriffe an sich gar keinen Anspruch darauf erheben, metaphysisch-präzise Formulierungen eines Seienden zu sein, die logischen Fehler, welche sie enthalten, aber durch die — ihrerseits streng logische — Rechnung selbst korrigiert werden, so dass das Endresultat doch auf objektive Gültigkeit Anspruch machen kann. Ich will versuchen, dies an einem sehr einfachen Beispiel deutlich zu machen.

Das Vorzeichen (—) wird in der Arithmetik zur Bezeichnung von Verhältnissen angewandt, die mit seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung des „Weniger" garnichts mehr zu thun haben. Es wird gebraucht zur Bezeichnung einer Richtung, die einer anderen, durch das entgegengesetzte Vorzeichen (+) bezeichneten, entgegengesetzt ist. In diesem Sinne bedeutet $-x$ etwas an sich (metaphysisch) durchaus Positives, daher denn auch die Richtungsvorzeichen + und — jederzeit miteinander vertauscht werden können. Der eigentliche Sinn des Minus ist aber, dass die Grösse, der es vorgesetzt ist, von einer anderen abgezogen, diese um jene verringert werden soll, und die Bedingung der Ausführbarkeit dieser Operation ist, dass die abzuziehende Zahl kleiner ist als die Zahl, von der sie abgezogen wird. Die Arithmetik kümmert sich indes nicht um diese Bedingung, sie zieht auch grössere Zahlen von kleineren ab und gelangt so zu „negativen Grössen" $-x$, d. i. Grössen, die selbständig und den positiven Grössen völlig ebenbürtig, aber negativ sind. Eine selbständige „negative Grösse", d. h. eine an sich negative Grösse, also eine Grösse, die noch weniger als Nichts und doch eine Grösse ist, ist nun metaphysisch ein Unding, eine *contradictio in adjecto.* Aber die Arithmetik operiert ganz unbefangen mit dieser *contradictio in adjecto*, ohne dass dadurch die Sicherheit ihrer Rechnungen im Mindesten beeinträchtigt würde. Die Erklärung liegt eben darin, dass der logische Fehler, welchen der Begriff der „negativen Grösse" allerdings enthält, sachlich doch ganz unschädlich ist, weil er durch die Rechnung selbst fortwährend wieder korrigiert und aufgehoben wird. Denn sobald positive Grössen in ihr auftreten,

wird das $-x$ wirklich von ihnen abgezogen, so dass es aus der vorübergehend angenommenen Rolle einer selbständigen negativen Grösse fortwährend in seine wahre Natur, nach der es ein von einer positiven Grösse Abzuziehendes bedeutet, wieder zurückgeht. Und nun kann auch das Resultat der Rechnung negativ sein; das bedeutet dann, dass bei weiterer Fortsetzung der Rechnung der Betrag des Negativen von den in ihr auftretenden positiven Grössen in Abzug gebracht werden muss. Man hat daher die negative Grösse nicht unpassend mit dem Begriffe der Geldschuld verglichen. Wer Schulden hat, hat nicht etwa weniger als garnichts, denn weniger als garnichts kann eben niemand haben, und so lange einer garnichts hat, ist es wirklich einerlei, ob er Schulden hat oder nicht. Sie bedeuten nur, dass, wenn er einmal wieder zu Gelde kommt, die Schuldsumme von seinem Kapital abzuziehen ist.

Die Metaphysik hat daher gar keine Veranlassung, gegen die Benutzung des „negativen Etwas" in der Mathematik Einsprache zu erheben. Nichts als lächerliche Pedanterie würde es sein, wollte sie die Rechnung um solcher kleinlichen Bedenken willen bemäkeln und darauf dringen, dass das, was das Symbol $-x$ eigentlich bedeutet, auch in ihm deutlich, etwa durch Vorsetzen einer positiven Grösse $n \geq x$, zum Ausdruck gebracht, der Begriff der negativen Grösse aber und ihre rechnerische Gleichstellung mit der positiven Grösse vermieden werde. Es würde das genau so lächerlich sein, als wenn man dem Denken das Operieren mit abstrakten Begriffen verbieten wollte. Das Urteil: Dies ist ein Baum, meint ja auch nicht, dass das „dies" ein Baum überhaupt, ein abstrakter Baum sei; natürlich wird der Baum als ein ganz bestimmter, individueller Baum gedacht. Zu verlangen, dass man deshalb auch sprachlich die Abstrakta vermeide, würde ebenso das Denken unmöglich machen, wie die Forderung, die negativen Grössen zu meiden, das Rechnen.

Ich füge gleich hier noch ein Beispiel aus der Geometrie hinzu. Die gerade Linie als eine Ellipse, deren eine Axe $= 0$ ist, oder als eine Kurve von der Krümmung 0 zu betrachten, ist, so barbarisch es vom Standpunkte der Logik aus erscheint, in der Geometrie durchaus erlaubt. Der logische Fehler, der in der Gleichsetzung zweier verschiedener Raumgebilde liegt, wird ja durch den Zusatz „Null" in der Rechnung stets wieder auf-

gehoben. Dass Null aus formalen Gründen hier als Grösse betrachtet und von einer „Grösse Null" geredet wird, ist gleichfalls gestattet, denn in der Rechnung wird sie ja, sobald benannte Zahlen eingesetzt werden, doch thatsächlich als etwas anderes behandelt, als die eigentlichen, die positiven Zahlgrössen. Auch hier würde es lächerlich sein, der Mathematik logisch-metaphysische Vorschriften machen zu wollen. Was von diesen einfachen allbekannten Begriffen gilt, gilt aber in gleicher Weise auch von den komplizierteren Formen, deren die Mathematik für ihre Zwecke sich bedienen mag.

Aber allerdings ist die Philosophie zu einem energischen Proteste gegen derartige mathematische Formulierungen berechtigt und verpflichtet, sobald die Mathematik, ihre Schranken überschreitend und den Grund vergessend, aus welchem der Gebrauch solcher Formulierungen in der Mathematik gestattet ist, sie für metaphysisch gültige Begriffe, für objektiv wahre Interpretationen der Natur des Seienden ausgeben, etwa von negativen Grössen, die doch an sich noch irgend etwas seien oder gälten, von einer geheimnisvollen Grösse Null, die nicht etwas und doch nicht nichts ist, von Geraden, die verkappte Kurven sind, reden wollte. Das ist so wenig erlaubt, als es erlaubt ist, die abstrakten Begriffe zu metaphysischen Entitäten, zu platonischen Ideen oder zu Universalien zu machen. Die Kurve allen Ernstes als das Erste zu betrachten und ihr als dem höheren Begriff die Gerade als einen Spezial- und Grenzfall derselben unterzuordnen ist — immer abgesehen von den speziellen Zwecken der Rechnung, welche eine solche Betrachtungsweise rechtfertigen mögen — ungefähr ebenso berechtigt, als die Verrücktheit als das Normale zu betrachten, den gesunden Verstand aber als einen merkwürdigen Spezial- und Grenzfall derselben, als eine Verrücktheit von der Stärke 0 zu fassen. Formal möglich ist das ja auch.

An solchen Versuchen, mathematisch zulässige Symbole metaphysisch zu interpretieren, $-x$ allen Ernstes als etwas an sich Negatives, als etwas unter Null, als ein negatives Sein hinzustellen, hat es thatsächlich weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart gefehlt, und so schien es mir denn nicht überflüssig, die Unzulässigkeit derartiger Interpretationen durch Hinweis auf die wahre Natur des Minus darzuthun. Wie nötig die

Warnung, sich vor derartigen sachlichen Deutungen des $-x$ zu hüten, in der That ist, will ich noch an einem aus der Psychophysik genommenen Beispiele erörtern. Ich meine die negativen Empfindungswerte, die in Fechner's, des genialen Begründers dieser Wissenschaft, Schriften zur Psychophysik eine erhebliche Rolle spielen [1].

Da ich hier keinen Beitrag zur Psychophysik liefern, sondern nur gegen Fechner's Interpretation seiner negativen Empfindungswerte mich wenden will, lasse ich die Frage, in welchem Umfange sich die Formel $E = K \log R$ als Ausdruck des Verhältnisses der Empfindung zum Reize bewährt, unerörtert. Gilt sie, so werden, wenn R unter die $= 1$ gesetzte untere Reizschwelle sinkt, die E-Werte, als Logarithmen echter Brüche, negativ werden. Welchen Sinn sollen wir nun mit diesen negativen Empfindungswerten, die noch unter der gänzlichen Empfindungslosigkeit ($= 0$) stehen, verbinden? Fechner versucht, ihnen eine reale Deutung zu geben, indem er sie als Grade der Unbewusstheit fasst. Sie stellen den Fehlbetrag der Empfindung dar, d. h. das, was zur Möglichkeit der Empfindung noch fehlt, die Tiefe der Unbewusstheit, in welche die Seele versunken ist, und die sie überwinden, in ähnlich progressiver (durch das Logarithmen-Verhältnis bestimmter) Weise zur Bewusstheit vermindern muss, wie der Reiz sich bis zum Schwellenwert verstärken muss, damit eine Empfindungsfähigkeit hergestellt werde, die Empfindung auf die Schwelle trete. Somit hat die negative Empfindung, obwohl sie psychologisch nicht vorhanden ist, doch eine reale psychophysische Bedeutung, und die Unterscheidung verschiedener Stufen des Unbewusstseins eine, in obiger Interpretation enthaltene, sachliche Berechtigung.

Fechner's scharfsinnige Hypothese hat von Seiten der Psychophysiker mannigfache Anfechtung erfahren. Metaphysisch-logische Gründe veranlassen mich, mich den Gegnern derselben zuzugesellen.

---

[1] Fechner hat den Begriff der negativen Empfindungswerte erörtert in: Elemente der Psychophysik II. S. 39 f.; In Sachen der Psychophysik S. 88 f., 122 f.; Revision der Hauptpunkte der Psychophysik S. 206 f.; Psychische Massprinzipien, Wundt's philos. Studien IV. S. 218 f., und in den Wissenschaftlichen Briefen von Fechner und Preyer (Hamburg und Leipzig 1890; siehe auch Ebbinghaus' und König's Zeitschr. für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane I. S. 29 f., 108 f.).

Mit demselben formalen Rechte, mit dem man die psychophysische Formel auch noch für die negativen Empfindungswerte festhält, könnte man sie auch auf negative Reizwerte ausdehnen und von negativen Reizen, von grösseren oder geringeren Graden ihres Nichtseins sprechen. Der Versuch, das Verhältnis von Reiz und Empfindung bei negativen Reizen nach der psychophysischen Massformel zu bestimmen, würde allerdings das Absurde solcher Verallgemeinerung eines an sich richtigen Gesetzes sofort vor Augen führen. Aber die negativen Empfindungswerte erweisen sich bei genauerer Untersuchung als nicht minder unhaltbar, und nur, wenn es gelingt, sie durch positive Bestimmungen zu ersetzen, erscheint das Unternehmen, das Verhältnis von Reiz und Empfindung noch über das gänzliche Aufhören der Empfindung hinaus festzuhalten, wenigstens als nicht gänzlich unmöglich und widersinnig.

Ein zwingender Grund, der Formel diese Ausdehnung zu geben, liegt nicht vor; sie selbst nötigt keineswegs dazu. Denn daraus, dass bestimmte reale Verhältnisse sich durch eine mathematische Formel ausdrücken lassen, folgt durchaus nicht, dass sich nun auch zu allen Abwandlungen, deren die mathematische Formel als solche fähig ist, mögliche entsprechende Thatsachen finden lassen müssen: aus der irrtümlichen Meinung, dass die Gültigkeit der Mathematik solches verlange, sind die negativen Empfindungen, wie so manche andere Widersinnigkeiten des modernen Pythagoreismus, entsprungen. Das psychophysische Gesetz ist nicht das einzige, das sich in dieser Weise missbrauchen lässt; wer an spekulativer Deutung mathematischer Formeln Gefallen findet, würde aus einer ganzen Reihe von Naturgesetzen die seltsamsten Folgerungen ziehen können, Folgerungen, vor denen uns die gesunde Nüchternheit unserer auf die Erforschung des Realen gerichteten Naturwissenschaft bis jetzt zum Glück bewahrt hat. Nehmen wir z. B. Newton's Gravitationsgesetz, dass die Kraft, mit der sich die Himmelskörper anziehen, umgekehrt proportional dem Quadrat ihrer Entfernung ist. Die Formel $K = \frac{1}{E^2}$, oder $E = \sqrt{\frac{1}{K}}$ (ich sehe von der Masse ab) gilt, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, für alle möglichen Werte von E und K. Wird $K = 0$, so wird E unendlich, wird $E = 0$, so wird K unendlich.

Diese beiden Grenzfälle lassen sich ohne Schwierigkeit real deuten. Bei unendlicher Entfernung hört die Möglichkeit der Anziehung auf, während die Abwesenheit aller Entfernung eben eine unendlich grosse, alles Auseinander verhindernde Anziehungskraft bedingt. Sie wird da vorhanden sein, wo die beiden Dinge völlig ineinander sind, d. h. wo nicht zwei Dinge, sondern nur ein mit sich selbst identisches Ding vorhanden ist. Die Unendlichkeit von K bedeutet dann eben die Unmöglichkeit, dass das Ding sich mit sich selbst entzweit, und kann geradezu als ein mathematischer Ausdruck des logischen Prinzips der Identität gefasst werden. Wird K negativ, so wird E imaginär und gemahnt uns daran, dass wir von negativen anziehenden Kräften nicht reden, auch etwaige entgegenwirkende, abstossende Kräfte nicht als absolut und an sich negativ fassen dürfen: die Differenz muss immer positiv sein. Wird aber E negativ, so lässt sich die Formel mathematisch vollkommen rational durchführen, da die Wurzel einer Zahl stets sowohl positiv wie negativ sein kann. Aber wie sollen wir die negative Entfernung $-\frac{1}{4}$, der eine Anziehungskraft 16 entspricht, deuten? Die Deutung ist einfach, wenn wir $\pm x$ lediglich als Bezeichnungen von Richtungsgegensätzen fassen. $-x$ bedeutet dann eben eine der Entfernung $+x$ gleiche, aber entgegengesetzte Entfernung, die als solche natürlich etwas Positives, eine wirkliche Entfernung ist.

Aber wenn wir nun die negative Entfernung ernstlich als ein Minus von Entfernung, als die Negation der Entfernung auffassen wollen? Man könnte versuchen, die „negativen Entfernungswerte" so zu deuten, dass man die abnehmende Reihe von $-\infty$ bis 0 als eine zunehmende Tendenz des Dinges, sich mit sich selbst zu entzweien, auffasste, der die Anziehungskraft als Kraft, die Entzweiung zu hindern, nach dem Verhältnis der Formel $K = \frac{1}{(-E)^2}$ entgegenwirkt. Je mehr die Tendenz der Entzweiung zunimmt, um so stärker entfaltet sich dann auch die entgegenwirkende Anziehungskraft; sie wird unendlich in dem Momente, wo die Entzweiungstendenz zur That zu werden droht, und verhindert so ewig den Versuch, gegen das Gesetz der Identität zu revoltieren. Aber indem wir $-E$ in dieser Weise spekulativ interpretierten, hätten wir doch thatsächlich wieder etwas Positives an seine Stelle gesetzt. Denn

nicht die unmögliche „negative Entfernung“, sondern eine positive Entzweiungskraft Γ wäre die Kraft, zu deren Zurückhaltung K aufgeboten wird; die abnehmende Reihe der $-E$-Werte bedeutete die Zunahme dieser positiven Kraft, und ihr gegenüber wirkte K nicht proportional ihrem umgekehrten Quadrate. Wäre diese Kraft und ihr Wirkungsverhältnis zu K uns bekannt, so könnten wir jederzeit die positiven Γ-Werte für die negativen E-Werte einsetzen und so die Formel in eine positive verwandeln. Wäre z. B. das Verhältnis der beiden Kräfte dieses: $\Gamma = \sqrt{K}$, so würden den negativen E-Werten reziproke positive Γ-Werte entsprechen. Der negative Ausdruck $-E$ würde dann nur besagen, dass die Grösse der unbekannten positiven Kraft Γ diejenige (Γx) ist, welche zu der, der Entfernung E nach der Formel $K = \frac{1}{E^2}$ entsprechenden Kraft Ky nach dem zwischen K und Γ bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse gehört.

Das negative Vorzeichen würde uns mithin daran gemahnen, dass wir es nicht mit dem Verhältnis von Entfernungen und anziehender Kraft K, sondern mit dem zwischen ihr und einer erst auf Entfernung hinarbeitenden Entfernungstendenz zu thun haben, deren Beziehung zu K wir nur indirekt durch Projizierung ihrer Werte auf die der Entfernungen, mit denen sie (was die Ausdehnung der Formel $K = \frac{1}{E^2}$ auf negative E-Werte eben besagt) durch ein bestimmtes konstantes Abhängigkeitsverhältnis verbunden sind, mit Hülfe der Formel ausdrücken können. Aber Niemand wird sich mit solchen dialektischen Spielereien im Ernst abgeben wollen. Man wird, und mit Recht, sagen, dass das Gravitationsgesetz nur über das Verhältnis von anziehender Kraft und Entfernung etwas festsetzen wolle, dass es folglich da, wo gar keine Entfernung vorhanden sei, auch zu gelten aufhöre und man kein Recht habe, der Anziehungskraft zuzumuten, sich auch zu einer mystischen potentiellen Welt noch ungeborener, mit grösserer oder geringerer Kraft der Wirklichkeit zustrebender Entfernungsembryonen in bestimmter, durch das Gravitationsgesetz bedingter Weise zu verhalten, geschweige denn diese Embryonen als „negative Entfernungen“ zu charakterisieren.

Liegt nun die Sache beim psychophysischen Gesetz wesentlich anders? Offenbar nicht. Das psychophysische Gesetz sagt

etwas aus über das Verhältnis der Empfindungen zu den Reizen; es erscheint selbstverständlich, dass es da aufhört zu gelten, wo einer der beiden durch es verknüpften Faktoren, also entweder der Reiz oder die Empfindung, aufhört. Missverständlich erscheinen daher die Bemühungen, ihm auch noch eine Gültigkeit über das Verschwinden der Empfindung, also über sich selbst hinaus, zu retten, die der falschen Meinung, dass jeder mathematisch zulässige Ausdruck auch für die wirkliche Welt etwas bedeuten müsse, entspringen.

In keinem Fall könnte nun die Deutung des psychophysischen Gesetzes bei negativen E-Werten darin bestehen, dass den Reizen negative Empfindungen entgegengesetzt werden; eine kurze Ueberlegung wird uns zeigen, dass, wenn das psychophysische Gesetz als ein allgemeines, die Art der Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen überhaupt bezeichnendes Gesetz auch für das Unbewusste in Anspruch genommen werden muss, die „negativen Empfindungen“ durchaus durch positive Werte ersetzt werden müssen. Negative Empfindungen, Grade der Unbewusstheit, bedeuten einen so ungeheuerlichen Widersinn, dass er nur noch durch den andern: dass diese Grade der Unbewusstheit doch als Wirkungen der Reize erscheinen, die Wirkung der Reize auf uns aber eben darin besteht, dass wir garnichts von ihnen leiden, — also eine Wirkung, die ihr Gegenteil ist — überboten wird. Indes zwingen die negativen E-Werte, welche den echten Bruchwerten der R entsprechen, auch durchaus nicht zu einer solchen Deutung. An sich sagt das negative E über den psychischen Zustand, der ihm entsprechen mag, eben garnichts aus, es sagt nicht, wie weit die Seele vom Bewusstsein entfernt sei und wie weit sich ihre Nichtbewusstheit abflachen müsse, um den Eintritt einer bewussten Empfindung möglich zu machen; sondern es sagt nur, um wieviel der Reiz, der diesem negativen E-Wert entspricht, noch wachsen müsse, um eine bewusste Empfindung zu erwecken. Ist beispielsweise $E = -2$, so bedeutet das, dass $R = \frac{1}{100}$ ist, also um über das Hundertfache zunehmen muss, um eine Empfindung von merkbarer Stärke zu erzeugen. Wollen wir auch den negativen E-Werten eine reale psychische Deutung geben, so müssen wir ihnen positive psychische Vorgänge oder Zustände entsprechen lassen. Sie wären dann dem Grade nach verschiedene Zustände im Unbe-

wussten, aber nun und nimmer verschiedene Grade des Unbewussten. Man würde sie am passendsten als mehr oder weniger starke Dispositionen zu bewusster Empfindung, als Streben, bewusste Empfindung zu erzeugen, gleichsam als Empfindungsembryonen bezeichnen. Man könnte sich vorstellen, dass die Seele sich gegen jeden Reiz wehrte und jeder ankommende Reiz daher, ehe er als Empfindung auf sie wirken könnte, erst die Sprödigkeit der Seele, die sich seinem Wirken hindernd entgegenstellt, überwinden müsste. Diese Vorarbeit würde dann in der Schaffung einer Empfänglichkeit für die Empfindung bestehen und von dem unter der Reizschwelle bleibenden Reize in der Weise geleistet werden, dass er eine stetig zunehmende Disposition für die Empfindung erzeugt, die in dem Augenblicke, in dem R die Reizschwelle überschreitet, in bewusste Empfindung übergeht. Die subsensitiven Vorgänge, welche bis zu diesem Punkt sich erstrecken, würden dann aber positive Grössen sein, deren Intensität wir nur nicht in positiver Weise auszudrücken verständen, weil uns die zu ihnen gehörige Reizschwelle der sie veranlassenden Reize unbekannt wäre. Denn offenbar muss es, wenn auch für die subsensitiven Dispositionen das psychophysische Gesetz gilt, auch für sie eine untere Grenze und damit eine ihr entsprechende untere Grenze der sie hervorrufenden Reize geben, die für diese Dispositionen ebenso $= 1$ ist, als die zu den Empfindungen gehörende Reizschwelle für diese. Wäre uns das Verhältnis der beiden Reizschwellen bekannt, so vermöchten wir das Verhältnis zwischen den subsensitiven Reizen und den zugehörigen subsensitiven Empfindungsembryonen ebenso gut in positiven Werten nach der psychophysischen Formel auszudrücken, als bei den bewussten Empfindungen. Wäre z. B. die untere Reizschwelle der subsensitiven Reize die Reizstärke, welche nach Massgabe der für die Empfindungen geltenden Reizschwelle $\frac{1}{1000}$ ist, so entspräche diesem Reize für die subsensitiven Vorgänge der Reiz 1, der Empfindungsreizschwelle aber der Reiz 1000. Wir könnten dann mit Leichtigkeit für die negativen E-Werte die entsprechenden positiven D-(Dispositions)Werte einsetzen. Der Empfindung 0 entspräche, als Logarithmus von 1000, die Dispositionsstärke 3, den negativen Empfindungen -1, -2, -3 die zu den den Reizen $\frac{1}{10}$ $\frac{1}{100}$ $\frac{1}{1000}$ entsprechenden subsensitiven Reizen 100, 10, 1 gehörigen Dispositionswerte 2,

1, 0 etc. Da wir die Dispositionen selbst und ihre Reizschwelle aus Erfahrung nicht kennen, so können wir sie nur indirekt durch ihren Abstand von der unteren Empfindungsschwelle bezeichnen, indem wir durch die negativen E-Werte den Betrag andeuten, der von dem der Empfindungsschwelle entsprechenden unbekannten Dispositionswerte x abzuziehen ist, um die den — vom Standpunkte der Empfindung aus bruchförmigen — Reizen entsprechenden Dispositionswerte zu erhalten.

Der eigentliche Sinn des $-E$ ist also nicht $0 - E$, sondern $N - E$, wobei N eine Zahl bedeutet, die grösser ist als E. Natürlich kann es nicht ausbleiben, dass bei unbeschränktem Wachsen von E der Ausdruck $N - E$ schliesslich negativ wird; der Fall wird dann eintreten, wenn der Reiz die den Dispositionserregungen entsprechende Reizschwelle 1 überschreitet, also ein echter Bruch wird. Aber nichts hindert uns, wie den Empfindungswerten Dispositionswerte, so den letzteren neue Dispositionswerte, solche zweiter Ordnung, vorangehen zu lassen, um die Umwandlung der psychischen Logarithmenwerte in negative zu vermeiden, und diesen Prozess so oft zu wiederholen, als der jedesmalige Reiz wieder unter 1 herabsinkt. Dann auch zur Erzeugung der Disposition könnte der andringende Reiz eine Vorarbeit, die in der Schaffung einer Disposition, die Disposition zu erzeugen, bestände und von dem unter der Schwelle des Dispositionsreizes befindlichen Reize geleistet würde, benötigen. Hiernach würde Fechner's Fehler eben darin bestanden haben, dass er die nur relative und verschiebbare Reizschwelle $= 1$, die, wie sie für verschiedene Individuen verschieden ist, so auch für verschiedene psychische Zustandsreihen verschieden sein kann, als eine feste und absolute betrachtete und die unter ihr befindlichen Reizgrössen in absoluter Weise als echte Brüche, denen negative Empfindungsgrössen entsprechen müssen, behandelte. Aber nur, wenn es Reize gäbe, die an sich echte Brüche wären, müssten wir, falls wir das psychophysische Gesetz als ein universelles fassen, negative Empfindungswerte zugeben; natürlich giebt es sie eben nicht, weil jeder Bruchteil einer Grösse doch an sich eine positive geschlossene Grösse vorstellt, welche nur durch den Vergleich mit der grösseren Einheit als Bruch erscheint, die in positiven ganzen Zahlen auszudrücken man aber nur eine kleinere Einheit zu wählen braucht.

Ich befürchte nicht, meine Darlegungen als Versuch, die Entstehung der Empfindung psychologisch zu erklären, missverstanden zu sehen; wer sie als für die Psychologie gänzlich unfruchtbare Spekulationen abweisen wollte, würde auf meine Zustimmung rechnen können. Ich würde aber mit Nachdruck hinzufügen, dass schon das Hinausgehen über die Empfindung überhaupt eine gänzlich unfruchtbare mathematische Spielerei sei. Aber ob wir das psychophysische Gesetz über die Empfindungen hinaus ausdehnen müssen oder nicht, ist eine Frage, welche die Psychologie nach sachlichen Gründen zu entscheiden hat; meine Absicht ging nur dahin, zu zeigen, dass, wenn wir die Erweiterung vornehmen wollen, wir jedenfalls nicht gezwungen sind, unsere Zuflucht zu widersinnigen negativen Empfindungswerten zu nehmen.

Das Ergebnis ist kein anderes, wenn wir mit Hartmann und Preyer die negativen Empfindungswerte niederen Bewusstseinscentren, etwa den Ganglien des Gehirns, zuweisen. In ihnen, die ich, von den genannten Autoren abweichend, von dem Bewusstsein unseres Ich völlig trennen würde, würden die Empfindungen, die von unserem Bewusstsein mehr oder minder entfernt sind, positive Grössen sein, denen Reize mit für sie anderer Reizschwelle entsprechen würden. Diese für uns gar nicht vorhandenen Ganglienempfindungen könnten, als Empfindungen ganz anderer Wesen, von den unsrigen ganz verschiedene Stärkegrade haben; einem Reiz, der bei uns eben eine Empfindung auf die Schwelle treten lässt, der also für uns = 1 ist, könnte bei ihnen eine Empfindung von der Stärke 5 entsprechen. Dann würde, wenn das psychophysische Gesetz auch für die Ganglienempfindungen gilt, der Reiz 1 für sie ein Reiz 100000 sein. Eine Empfindung folglich, die von unserem Bewusstsein 2 Grade entfernt ist (was wir durch das Vorzeichen [—] ausdrücken), würde für sie nicht eine „Empfindung —2“, sondern eine solche von der Stärke +3 sein, der ein Reiz von der Stärke 1000, der, vom Standpunkt unserer Empfindung aus gemessen, einem Reize $\frac{1}{100}$ gleich ist, entsprechen würde. Auch hier würde also das Vorzeichen (—) nur den Unterschied zwischen der durch das psychophysische Verhältnis geforderten positiven Empfindungsgrösse und der unbekannten Ganglienempfindungsstärke M, welche dem Nullwert unserer Empfindung entspricht,

und dessen Betrag von ihr abzuziehen ist, bezeichnen, müsste also nicht $0 - E$, sondern $N \geq E$ gelesen werden.

Dasselbe würde der Fall sein, wenn wir uns dächten, dass ein Beobachter die Ganglien- und unsere Empfindungen in eine aufsteigende Reihe in der Weise ordnen könnte, dass die Ganglienempfindungen die unteren und schwächeren, für unser Empfindungsvermögen garnicht vorhandenen Erregungen darstellten, deren obere Schwelle genau mit der unteren Schwelle unserer Empfindungen zusammenfiele. Auch hier würde die positive Stärke der Ganglienempfindung, welche als obere Schwelle dem Nullwert unserer Empfindungen entspricht, die Grösse sein, welche wir den negativen Empfindungswerten vorsetzen müssten, um durch Subtraktion derselben von ihnen die positive Grösse der Ganglienempfindung und die ihnen entsprechende Reizgrösse zu finden. Nur ihre (natürlich nur für den Beobachter vorhandene) Entferntheit von unserem Bewusstsein, nicht aber den Grad unseres eigenen Unbewusstseins derselben, der für sie alle ohne Unterschied $= 0$ ist, würde folglich das negative Vorzeichen bedeuten.

Nun hat Fechner zwar nicht behauptet, in den negativen Empfindungswerten noch psychologische Vorgänge von nur negativer Natur zu sehen; er betont wiederholt, dass die Bedeutung der negativen Empfindungswerte nur eine psychophysische sei, dass sie als Empfindungen garnichts seien, und bezeichnet sie als imaginär. Aber da er nicht dazu fortging, sie durch positive Bezeichnungen zu ersetzen, so bricht doch immer wieder die Auffassung hindurch, als sei die Tiefe des Unbewusstseins, der Grad der unteren Entferntheit vom Nullpunkte der Empfindung ein Etwas, das, obzwar negativ, doch zugleich real sei, eine Art negative Realität, deren abgestufte Grade des Nichtseins dem psychophysischen Gesetz ebenso gehorchten, wie die Intensitätsgrade der realen Empfindungen — und über diese zweideutige Auffassung ist Fechner nicht hinausgekommen.

Ich glaube gezeigt zu haben, dass negative Empfindungswerte in keiner Weise einer realen, ihre Negativität beibehaltenden Deutung fähig sind, deshalb nicht, weil der Begriff des Negativen, sofern er nicht einfach einen Richtungsunterschied, sondern ein Weniger als 0 bezeichnet, metaphysisch unzulässig ist.

b) Die **Geometrie** besitzt, insofern sie auf den Raum angewiesen und beschränkt ist, nicht dieselbe metaphysische Dignität, wie die Arithmetik. Ihre Wahrheiten würden nur dann für **alles** Wirkliche verbindlich sein, wenn alles Wirkliche räumlich wäre. Aber auch eine ausnahmslose **relative** Gültigkeit besitzen sie nur für dasjenige Sein, dessen intelligibele Verhältnisse den räumlichen Verhältnissen der Erscheinungswelt analog sind. Innerhalb ihres Gebietes aber besitzen auch die geometrischen Wahrheiten unbedingte Gültigkeit. Auch sie beruhen auf dem Satze vom Widerspruch, der wie für alle, so auch für die geometrischen Wahrheiten das nicht zu umgehende Fundament ist. Geometrische Urteile sind insgesamt **analytisch**. Was uns verleitet, sie für synthetisch zu halten, ist eben der (schon oben S. 149 [*c*] f. in seiner allgemeinen Bedeutung gewürdigte) Umstand, dass die Anschauung die geometrischen Gebilde synthetisch erzeugt. Aus der allgemeinen Natur der Raumanschauung folgt nicht von selbst, dass diese bestimmten Figuren in ihr erzeugt werden; von den erzeugten Figuren werden wir aber nichtsdestoweniger behaupten, dass ihre Eigenschaften sich mit analytischer Notwendigkeit aus der Natur des Raumes ableiten lassen, die Sätze, welche diese Eigenschaften ausdrücken, also analytisch sind. Es ist logisch notwendig und nach dem Satz des Widerspruchs erklärbar, dass die W. W. im Dreieck $= 2R$, dass die gerade Linie die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten ist, dass zwei gerade Linien keinen Raum einschliessen, etc. Es kann natürlich nicht meine Absicht sein, die Behauptung, dass **alle** geometrischen Wahrheiten analytisch sind, durch den Nachweis des analytischen Charakters **jedes** geometrischen Satzes im Einzelnen zu rechtfertigen[1]; ich muss mich auf die Ueberzeugungskraft des schon

[1] Die **Notwendigkeit** (welche ja doch auch den synthetischen geometrischen Sätzen zukommen soll) kann nie die vom Denken unterschiedene sinnliche Anschauung, sondern nur die **intellektuelle** Anschauung, das Denken erkennen. Das Denken aber hat als Kriterium der Notwendigkeit wie der Möglichkeit den Satz der Identität; **notwendig** ist ihm das, was er fordert, **unmöglich** das, was ihm widerspricht. Wenn es also **unmöglich** ist, dass zwei gerade Linien einen Raum einschliessen, so kann das nur bedeuten, dass es dem Begriff der zwei geraden Linien widerspricht, einen Raum einzuschliessen; die Erkenntnis der Unmöglichkeit ist also eine analytische. Einen interessanten Versuch, den analytischen Charakter des Satzes anzuzeigen, macht A. **Bain**. Zwei gerade

mehrfach von mir betonten Gedankens verlassen, dass es eine andere als logische Denknotwendigkeit nicht giebt und dass, da

---

Linien, argumentiert er, sind solche, welche nicht zwei Punkte gemeinsam haben können, ohne völlig zusammenzufallen. Diese Natur der geraden Linien schliesst das Einschliessen eines Raumes aus. Um einen Raum allseitig zu begrenzen, müssen sie sich natürlich in zwei Punkten schneiden; fallen sie dann gänzlich zusammen, so heisst das eben, es ist kein Raum zwischen ihnen. Das Urteil ist daher genau so analytisch wie das andere: Eine gerade Linie ist keine krumme Linie (Logic, Part. I. Deduction. 1879, S. 221, 222). Ich versuche das Bain'sche Räsonnement in etwas genauerer und umfassenderer Weise auszuführen. Der geometrische Satz spricht offenbar nur von endlichen Linien, da man von unendlichen Linien (z. B. Parallelen) ebensogut behaupten könnte, dass sie den zwischen ihnen befindlichen unendlich langen Raumteil völlig begrenzen, da sie ihn völlig von dem rechts und links von ihnen befindlichen Raum scheiden, als auch, dass sie ihn, eben seiner Unendlichkeit wegen, nicht völlig einschliessen. — Eine endliche Linie ist, wie aus der Natur des Raumes und der Linie unmittelbar folgt, durch zwei Punkte, welche das „von“ — „bis“ angeben, begrenzt. Nehmen wir nun zwei parallele Linien *ab* und *cd* an, so trennen sie den zwischen ihnen liegenden Raumteil r völlig von dem links und rechts von ihnen befindlichen, ihrer Länge entsprechen Raumteilen r_1 und r_2, nicht aber von den oberhalb und unterhalb des r befindlichen Raumteile r_3 und r_4. Damit auch dies geschehe und r allseitig begrenzt werde, ist es nötig, dass die Punkte *bd* und *ac* entweder durch Linien *bd* und *ac* verbunden werden, oder zusammenfallen. Fällt nun *b* und *d* durch seitliche Verschiebung der Geraden *ab* und *cd* zusammen, so ist der Raum r nach oben hin völlig geschlossen, nach unten hin noch offen. Es muss nun gezeigt werden, dass *ab* und *cd* nicht zugleich in *bd* und auch in *ac* zusammenfallen und doch noch zwei verschiedene gerade Linien sein können, d. h. es muss, und zwar analytisch, gezeigt werden, dass zwei gerade Linien sich nur in einem Punkte schneiden können. Der Beweis ist einfach. *ab* und *cd* seien zwei sich in *M* schneidende gerade Linien. Ist *ab* eine gerade Linie, so müssen auch alle ihre Punkte in der Richtung *ab* liegen, und es darf keiner aus ihr heraustreten oder -ragen. Dasselbe gilt von den Punkten der Linie *cd*. Auch der Punkt β der Linie *ab*, in welchem die Linie *cd* sie schneidet, muss in ihr liegen, wie auch ebenso der Punkt γ der Linie *cd*, mit welchem sie *ab* durchschneidet, in ihr liegen muss. Aus dem Begriff des Sichdurchschneidens folgt ferner, dass die Punkte β und γ ineinander sind und *M* folglich der Punkt ist, den die beiden Linien gemein haben. Schnitten sich nun die Linien in noch einem anderen Punkte δ, so müsste auch dieser Punkt in *cd* liegen, und zugleich, ohne aus der Linie *cd* herauszutreten, in *ab*, und

alle logische Notwendigkeit in dem Prinzip der Identität gipfelt, auch nur solche Urteile, welche ihm entsprechen, d. h. in denen das Prädikat notwendig aus dem Subjekt folgt, notwendig sind: dass daher die geometrischen Urteile, wenn sie wahr sein wollen, auch analytisch sein müssen. Von grösserer Wichtigkeit ist es, sich die Frage zu beantworten, welches Interesse man denn an

---

umgekehrt, und zugleich müsste er doch von dem diesen Bedingungen genügenden Punkte *M* verschieden sein. Hierin liegt ein Widerspruch. Denn verschieden kann *δ* von dem Punkte *M* nur dann sein, wenn er oberhalb oder unterhalb von *M* auf der Linie *cd* liegt. Dadurch tritt er aber zugleich aus der Linie *ab*, in der eben *M* liegt, heraus, und dasselbe gilt von jedem anderen von *M* verschiedenen Punkte der Linien *ab* und *cd*. Nur wenn diese Linien ihrer Richtung nach zusammenfallen, können mehrere, ja müssen alle Punkte der einen mit Punkten der anderen zusammenfallen, kann der Punkt *δ* in beiden Linien liegen und doch von *M* verschieden sein. Dann aber wären auch *ab* und *cd* nicht zwei verschiedene, sondern eine mit sich identische Linie. Die Behauptung, dass zwei gerade Linien sich in mehr als einem Punkte schneiden können, enthält also einen logischen Widerspruch, und daraus folgt wieder, dass der in der ersten Figur zur völligen Abschliessung des Raumes *r* geforderte zweite Schnittpunkt *ac* von den beiden Geraden *ab* und *cd* nicht geliefert werden kann, dass es folglich unmöglich ist, dass zwei gerade Linien einen Raum einschliessen.

Liebmann verneint (Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. S. 226 Anm.) den analytischen Charakter des Satzes. Im Subjektsbegriff, meint er, liegt nicht einmal dies als logisches Merkmal, dass zwei gerade Linien sich überhaupt schneiden können, viel weniger die Anzahl der möglichen Schnittpunkte. Es kommt darauf an, was man unter dem Subjektsbegriff: „zwei gerade Linien" versteht. Ich meine, man kann, wenn überhaupt etwas, nur anschaulich im Raum vorgestellte Linien darunter verstehen, und dann folgt aus der Natur der anschaulichen Linien allerdings, dass sie sich schneiden können, weil sie das thun können, ohne ihrem Charakter als gerade Linien untreu zu werden. Ebenso folgt aus dem vollständigen Subjektsbegriff: „zwei sich schneidende gerade Linien", dass zwischen ihm und dem Prädikat: „schneiden sich in mehr als einem Punkte" ein logischer Widerspruch besteht. Dass Anschauung allerdings dazu gehört, den Subjektsbegriff zu bilden und dadurch den Widerspruch zu finden, ist schon früher gezeigt worden.

Von der geraden Linie hat Lotze es (Logik, 2. Aufl. § 58) nachgewiesen, dass das Prädikat: „ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten" nach dem Satz des Widerspruchs aus ihrem Begriff folgt, der Satz also ein analytisches Urteil ist. Aehnlich liesse sich zeigen, dass z. B. der Satz: Im gleichschenkligen Dreieck halbiert die Linie, welche den Winkel an der Spitze halbiert, die Grundlinie, durch und durch

der synthetischen Natur der geometrischen Urteile hatte, dass man so hartnäckig an ihr festhielt. Der Grund dieser seltsamen Hartnäckigkeit ist in Kant's missverständlicher, aus seiner falschen Entgegensetzung von Anschauung und Denken entspringender Auffassung der Rolle zu suchen, welche die Anschauung bei der Bildung geometrischer Urteile spielt. Das Wesen synthetischer Urteile drückt Kant häufig in unklarer Wendung so aus: bei ihnen werde das Prädikat nicht aus dem Begriff des Subjekts gewonnen; es müsse „Anschauung hinzukommen", um es zu entdecken. Indem es nun zu keiner klaren Entscheidung darüber kommt, ob die „Anschauung" nur zur Bildung des Subjektbegriffs nötig sei oder zu ihm als etwas ausser ihm Liegendes noch extra hinzukommen müsse, um das Prädikat mit ihm zu verbinden, ergeben sich die widersprechendsten Konsequenzen. Bald scheinen analytische Urteile nur Zergliederungen unanschaulicher Begriffe und alle auf Anschauung beruhenden Urteile synthetisch zu sein, bald wieder nur solche Urteile, bei denen die zur Entdeckung des Prädikats führende Anschauung über den (anschaulichen) Inhalt des Subjekts hinausgreift, die Bezeichnung synthetisch zu verdienen. So kommt es, dass einerseits das Urteil: „Alle Körper sind ausgedehnt, dessen Subjektsbegriff ohne Anschauung garnicht zu bilden ist, für analytisch, das im Grunde dasselbe besagende Prinzip der Axiome der Anschauung: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen [1], für synthetisch erklärt wird. Indem, wie so häufig bei Kant, der eine Gedankengang unmerklich in den anderen übergleitet,

---

analytisch ist. Denn dass die Linie den Winkel an der Spitze halbiert, bedeutet nichts anderes, als dass sie den Raum, welchen die beiden Schenkel zwischen sich lassen, in zwei gleiche Teile teilt. Das aber heisst wieder, dass sie alle Schichten dieses Raumes, also alle zwischen korrespondierenden (gleich weit vom Schnittpunkte entfernten) Linienteilen der Schenkel befindlichen Raumteile, also auch die zwischen korrespondierenden Punkten der Schenkel befindlichen Entfernungen, welche die sie verbindenden Geraden darstellen, halbiert, also auch die Gerade, welche die (nach der Voraussetzung gleich weit vom Schnittpunkte entfernten) Endpunkte der Schenkel verbindet: eben die Grundlinie. — Doch kann ich nicht die ganze elementare Geometrie hier analytisch bearbeiten.

[1] 1. Ausg.: Grundsatz des reinen Verstandes: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen".

geschieht es, dass er für alle geometrischen Urteile, weil sie auf Anschauung beruhen und nicht blosse Begriffszergliederungen sind, den synthetischen Charakter in Anspruch nimmt und wiederum um dieses Charakters willen bestreitet, dass sie nach dem Satz vom Widerspruch können eingesehen werden. — Ich habe oben (vergl. S. 77—79) gezeigt, dass es analytische Urteile in dem Sinne, dass das Prädikat durch Zergliederung eines unanschaulichen Begriffs gewonnen werde, sofern darunter mehr als blosse Tautologien verstanden werden sollen, garnicht giebt, und dass andererseits die Anschauung, die zur Bildung des Subjektsbegriffs verwandt wird, die geometrischen Urteile keineswegs hindern kann, analytisch zu sein. Sie müssen es sein, wenn sie wahr sein wollen. —

Den mannigfaltigen Ergebnissen, welche die Geometrie aus der vielfachen Kombination weniger einfacher Grundelemente zu gewinnen weiss, wird die Metaphysik nicht nachgehen wollen, da sich in ihnen, wie kompliziert sie sich auch gestalten mögen, doch die einfachen, die Natur des Raumes ausdrückenden Grundwahrheiten stets wiederholen. Diesen selbst wird sie unbedingte Gültigkeit für alles Räumliche zugestehen, und die Fiktionen, deren die Geometrie für ihre Zwecke bedarf, soll sie ihr, so lange sie sich innerhalb der nötigen Grenzen halten, nicht aus logischen Ueberbedenklichkeiten verübeln.

Diese Grenzen aber überschreitet man, wenn man derartige mathematisch zulässige Fiktionen für objektive Wahrheiten ausgiebt.

Hierin und in der irrtümlichen Meinung, dass jeder mathematisch bildbaren Formel auch notwendig ein Wirkliches entsprechen müsse, scheint mir der Fehler zu stecken, welcher den metageometrischen Spekulationen zu Grunde liegt, in denen sich in neuester Zeit spekulative Mathematiker mit verwegener Beiseitesetzung der überlieferten Geometrie und — Logik gefallen haben. Gegen sie hätte die Philosophie ein Recht gehabt, weit nachdrücklicher und schärfer zu protestieren, als sie es gethan hat. Sie hätte das umsomehr thun müssen, als der Fehler dieser Spekulationen ein ziemlich einfacher ist und auch durch die verzwicktesten, an sich unanfechtbaren arithmetischen Rechnungen nicht hinweggebracht werden kann. Ich beabsichtige nicht, hier eine ins Einzelne gehende Kritik der Riemann-

Helmholtz'schen metageometrischen Spekulationen[1] zu geben; nur auf den allen diesen Spekulationen zu Grunde liegenden Fehler möchte ich in aller Kürze hinweisen.

Dass wir im Stande sind, von unserer räumlichen Anschauungsweise zu abstrahieren und uns andere als räumliche Formen der Anschauung zwar nicht vorzustellen, aber doch als irgendwie beschaffene Formen x, y, z zu denken, leuchtet ein. Ob es möglich und gestattet ist, andere Formen räumlicher Anschauung auch nur zu denken, geschweige denn vorzustellen, ist die Frage, die man nicht einfach dadurch entscheiden kann, dass man sie — durch Aufstellung des allgemeinen Begriffs mehrfach ausgedehnter Grössen — als bereits im bejahenden Sinne gelöst ansieht. Dass sich die Eigentümlichkeit des Raumes, dass jeder Punkt in ihm den drei Dimensionen entsprechend durch drei Koordinaten völlig bestimmt ist, durch eine algebraische Gleichung mit drei variablen Grössen ausdrücken lässt, sollte doch nicht dazu verführen, es einfach als selbstverständlich anzusehen, dass den Gleichungen mit 4, 5 ... n variablen Grössen, die sich natürlich ebenso leicht, wie solche mit 3 Variablen, aufstellen lassen, 4, 5 ... n-dimensionale Räume entsprechen können. Das ist ja eben die Frage, ob das geht, und die wird durch die Aufstellbarkeit der Gleichungen der Lösung um keinen Schritt näher gebracht. Was aber die Möglichkeit, dass diesen Gleichungen Räume entsprechen können, so scheinbar einleuchtend macht, ist die ungenaue logische Begriffsbestimmung des Raumes, welche schliesslich an der ganzen Misère schuld ist. Der Raum wird erst künstlich und willkürlich zu etwas gemacht, das er gar nicht ist, dann wird mit diesem Etwas operiert und im entscheidenden Momente der Koeffizient der Räumlichkeit wieder eingeschmuggelt und so der n-dimensionale Raum erschlichen. Der Raum wird als ein Mannigfaltigkeitssystem gefasst und dem Oberbegriff „Mannigfaltigkeitssystem" als ein Spezialfall untergeordnet. Seine Spezialität soll darin bestehen, dass bei ihm jedes seiner Momente durch 3 Gesichtspunkte sozusagen (ich vermeide so weit als möglich räum-

[1] Riemann, Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Math. Werke S. 254 f.; v. Helmholtz, Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome. Vorträge und Reden 2. Bd. 1884. Bd. II. S. 1 f.

liche Ausdrücke) charakterisiert und bestimmt ist. Hiernach tritt er in eine Reihe mit anderen Mannigfaltigkeitssystemen, deren Eigentümlichkeit darin besteht, dass in ihnen 2, 4 oder *n* Gesichtspunkte zur Bestimmung eines jeden ihrer Momente erforderlich sind. Diese Eigentümlichkeiten lassen sich durch die erwähnten Gleichungen ausdrücken. Aber das Eigentümliche des Raumes besteht nicht darin, dass seine Momente überhaupt durch 3 Gesichtspunkte bestimmt sind — diese Eigenschaft könnte er mit vielen nichträumlichen Systemen gemeinsam haben —, sondern darin, dass bei ihm diese Gesichtspunkte Dimensionen und seine Momente Raumpunkte sind. Dies ist nicht etwa eine zu vernachlässigende Nebensache, sondern die Hauptsache, das, was den Raum erst zum Raume macht. Fügt man diese wahre spezifische Differenz hinzu, so tritt der Raum aber auch aus der Reihe der übrigen Mannigfaltigkeitssysteme heraus[1]. Mit den Mannigfaltigkeitssystemen kann man nun beliebig operieren und zu jeder Gleichung auch ein entsprechendes Mannigfaltigkeitssystem konstruieren. Aber nun werden aus den *n*fachen Mannigfaltigkeitssystemen, die allein gestattet sind, eben ohne Weiteres *n*fach ausgedehnte Mannigfaltigkeitssysteme, „mehrfach ausgedehnte Grössen"; die Ausdehnung wird einfach, als wäre das die selbstverständlichste Sache von der Welt, statuiert und so der *n*-dimensionale Raum — erschlichen. Dass die merkwürdig gekrümmten, gedrehten und gerollten Räume, die man auf Grund dieser Deduktion anschaulich zu konstruieren und ihrer Eigentümlichkeit nach zu bestimmen versucht hat, alle in den drei-

[1] Das Gleiche gilt von dem merkwürdigen „Mannigfaltigkeitssystem, dessen Krümmungsmass 0 ist", welches unser Raum im Gegensatz zu anderen Raumgebilden von anderem konstanten Krümmungsmass repräsentieren soll. Dieses Krümmungsmass zu haben, ist nicht eine Eigentümlichkeit unseres, sondern des Raumes. Oder vielmehr: Der Raum selbst hat gar kein Krümmungsmass, sondern in ihm und nur in ihm als der unumgänglichen Bedingung aller sind sowohl das Krümmungsmass 0 als die anderen Krümmungsmasse. Die Sucht, auch den Raum künstlich aus Faktoren, die ihn zu ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzen, zu konstruieren, ist eine Nebenfrucht der kritischen Erkenntnistheorie, welche die Gültigkeit der Wahrheit aus kritischen Reflexionen, welche sie schon voraussetzen, deduzieren will. Warum geht man nicht dazu fort, auch die Grundvoraussetzungen der Arithmetik durch eine Metaarithmetik kritisch zu konstruieren?

dimensionalen Raum sozusagen hineingebaut sind, nur in ihm möglich und nur durch künstliche Abstraktion von dem sie umgebenden Raume entstanden, also keine Raumgebilde, sondern Gebilde im Raume sind; dass daher auch alle die wunderbaren Eigenschaften, welche Gerade, Parallelen, Dreiecke und ähnliche räumliche Gebilde in jenen Räumen besitzen, dann verschwinden und ganz ordinären Eigenschaften Platz machen, wenn man die Beziehung zu dem dreidimensionalen Raume, in den jene Räume künstlich unter willkürlicher Negierung dieser Beziehung hineingezeichnet sind, wieder herstellt: will ich nur kurz hinzufügen, ohne auf die Einzelheiten jener Spekulationen, an deren Widerlegung schon allzuviel Zeit und Arbeit verschwendet worden ist, mich weiter einzulassen [1]. Der n-dimensionale Raum ist weiter nichts als die Folge eines logischen Fehlers, einer fehlerhaften logischen Definition. Die eigensinnliche Beharrlichkeit, mit der die Anschauung sich weigert, auf die metageometrischen Spekulationen einzugehen, hätte aber ihren Urhebern zeigen sollen, dass in ihren Annahmen ein Fehler steckt. Die Anschauung gehorcht den logischen Gesetzen, sie lässt sich nicht zu etwas zwingen, das ihnen widerspricht, und so weigert sie sich denn auch, die vierte Dimension, welche der Verstand ihr aufschwatzen will, auch nur als möglich vorzustellen.

5. Wenn die Entwicklung aller Konsequenzen, die sich durch Kombination aus gültigen Prinzipien gewinnen lassen, dasjenige war, was die Metaphysik, zu deren eigentümlicher Aufgabe diese Entwicklung nicht mehr gehörte, von der Mathematik schied, so bildet die andere oben (S. 159) gegebene Grenzbestimmung: dass die Metaphysik da aufhört, wo die Möglichkeit, denknotwendige Bestimmungen des Seienden zu gewinnen, aufhört, die Grenze, welche sie von den empirischen Wissenschaften trennt. Unter den letzteren verstehe ich ebensowohl die historisch-philologischen Disziplinen, als die Naturwissenschaften. Die konkreten

[1] Vergl. die ausgezeichnete Kritik der Metageometrie bei Lotze, Metaphysik § 127—137. Ebenso unberechtigte Willkür ist es, von der eindimensionalen Linie oder der zweidimensionalen Fläche auszugehen und durch Hinzusetzung einer dritten Dimension den „Raum“ zu gewinnen, während Linie und Fläche zu ihrer eigenen Möglichkeit den Raum immer schon voraussetzen und nur als Gebilde in ihm einen verständlichen Sinn haben.

Thatsachen, mit deren Erforschung sie sich befassen, lassen sich nicht aus dem metaphysischen Begriff des Seins als logisch-notwendige Folgen desselben ableiten; sie treten uns als gegebene Thatsachen, ohne jede Beimischung von Notwendigkeit, ohne jenes Garnicht anders sein können, welches sich mit denknotwendigen Erkenntnissen verbindet, gegenüber, d. h. sie sind, im logischen Sinne, zufällig.

Von den Thatsachen der Geschichte hat man dies mit mehr oder weniger Entschiedenheit auch stets angenommen; auch diejenigen, welche jedes historische Ereignis als kausal nezessitiert ansahen, hegten doch nicht die Hoffnung, dass es je gelingen werde, ein historisches Ereignis in derselben Weise, wie physische Ereignisse, vorauszuberechnen oder rückwärts zu erklären. Auch Hegel's logisch-metaphysische Geschichtskonstruktion bestimmte doch nur den allgemeinen Gang der geschichtlichen Entwicklung nach logischen Kategorien, die Einzelthatsachen blieben auch bei ihm dem Zufall überlassen und bildeten ein widerstehendes Medium, durch welches hindurch der Weltgeist sich, gegen es ankämpfend, seinen Weg bahnen musste. So trat die historische Wirklichkeit als ein Reich der Freiheit dem Naturgeschehen, als dem Reiche der Notwendigkeit gegenüber. An der unbedingten Notwendigkeit aller Naturvorgänge hat aber die Naturwissenschaft, seitdem sie Naturwissenschaft geworden war, mit unbeirrter Festigkeit festgehalten, weil sie in ihr die einzige Garantie der Regelmässigkeit derselben und somit der Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Erklärung erblickte. Ueber die Art dieser Notwendigkeit und ihr Verhältnis zur logischen Notwendigkeit hat sie, zufrieden im Besitz eines die wissenschaftliche Erklärung verbürgenden Prinzips, mit Recht sich nicht weiter den Kopf zerbrochen. Umsomehr hatte die Philosophie Veranlassung, darüber ins Klare zu kommen. Der in Spinoza gipfelnde Rationalismus setzte die kausale Notwendigkeit der logischen Notwendigkeit, das Verhältnis von Ursache und Wirkung dem von logischem Grund und logischer Folge gleich und gelangte so zu einer Auffassung der Wirklichkeit, nach der jedes Element derselben logisch völlig bedingt und determiniert war. Dagegen trat David Hume auf. Mit glänzendem Scharfsinn wies er nach, dass der Kausalzusammenhang die logische Notwendigkeit, die man ihm zuschrieb, garnicht besitze, dass die

Regelmässigkeit, welche der Naturlauf allerdings zeigt, und die man fälschlich als untrügliches Zeichen einer die Dinge beherrschenden unabänderlichen Notwendigkeit angesehen hatte, lediglich eine logisch garnicht konstruierbare Thatsache, die auch hätte nicht sein können und jeden Tag zu sein aufhören könne, eine blosse *vérité de fait* sei. Gegen diese Auffassung, welche ihm die Aufhebung der Naturwissenschaft als Wissenschaft bedeutete, trat Kant auf. Er unternahm es, den Rationalismus gegenüber dem die Naturwissenschaft (wie die Mathematik) zu bloss erfahrungsmässigem Gewohnheitswissen herabsetzenden Empirismus in Form eines transcendentalen Idealismus aufrecht zu erhalten. Ich behaupte nicht, dass die Rettung resp. Neubegründung des Rationalismus das ausschliessliche Ziel der Vernunftkritik sei; als das hervorstechendste und ausschlaggebende Element des Kritizismus wird man sie aber mit Paulsen[1] betrachten müssen. Sie bestand, wie bekannt, darin, dass die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? durch Annahme apriorischer, die Erfahrung ermöglichender Kategorien und Grundsätze zu Gunsten des Rationalismus entschieden ward. Indem diese apriorischen Konstituentien, zu denen auch das Kausalprinzip gehört, durch Bearbeitung der gegebenen Wahrnehmungen und Stiftung von Verbindungen und Beziehungen zwischen ihnen das Erfahrungswissen, d. h. die Naturwissenschaft, synthetisch erzeugen, gelten die von ihnen konstituierten Verbindungen notwendig und allgemein für alle Erfahrungsthatsachen (Erscheinungen), besitzt also das Kausalgesetz eine unbedingte Gültigkeit für alle Erscheinungen. Gewiss hatte Kant nun Recht, wenn er dem Empirismus gegenüber auf die Notwendigkeit apriorischer Elemente als Bedingungen aller Erfahrung überhaupt hinwies, gewiss konnte speziell das Kausalprinzip, wie es die Naturwissenschaft ausgebildet hatte, ohne solch subjektive Zuthaten auf dem von Hume angenommenen Wege blosser mechanischer Assoziation und Gewöhnung garnicht entstehen (vergl. S. 60, 61); aber ebenso gewiss irrte Kant in der Annahme, dass seine transcendentale Deduktion die unbedingte Gültigkeit der Naturgesetze gewährleiste. Sehen wir davon ab, dass, wenn die

[1] Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie; vergl. meinen Aufsatz über Kant, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 102 S. 232.

Erfahrung durch und durch *a priori* konstituiert, d. i. konstruiert wird, es die Erfahrung, welche im Gegensatz zu der Erfahrungswissenschaft nur approximative Gewissheit giebt, garnicht mehr geben kann und der Gegensatz von *a priori* und *a posteriori* im Grunde verschwindet, so ist mit dem Nachweis, dass die der Naturwissenschaft zu Grunde liegenden Prinzipien und Grundsätze apriorische, sie erzeugende Elemente des Bewusstseins sind, zwar ihre relative Gültigkeit für die durch sie erzeugten Erscheinungen, aber nicht ihre absolute, in sich unwandelbare und ewige Gültigkeit (auch nur für Erscheinungen) dargethan. Dass diese schon vor aller Deduktion vorausgesetzt werden muss, soll die (dann allerdings überflüssige) Deduktion ihr eigentliches Ziel erreichen, habe ich im ersten Teile in der Kritik der Transcendentalphilosophie (S. 87 f.) zu zeigen versucht. Daselbst versuchte ich auch den Nachweis, dass Kant, weil er die logische Notwendigkeit von der transcendentalen nicht genügend schied, auch den Unterschied des Erkenntniswertes der verschiedenen apriorischen Konstituentien nicht genügend beachtete.

Müssen wir aber die Kantische transcendentale Deduktion der Naturwissenschaft abweisen und zu dem unbefangeneren Standpunkt Hume's zurückkehren, so müssen wir auch mit ihm uns aufs neue die Frage vorlegen: Sind die durch die empirischen Naturgesetze festgestellten Kausalbeziehungen der Dinge notwendig oder blosse Formulierungen des thatsächlichen Verhaltens der Dinge: ist es der Verstand oder die Erfahrung, welche sie erkennt und festsetzt? Die Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: sind die Naturgesetze notwendige Wahrheiten (*vérités de raison*, analytische Urteile), deren Gegenteil undenkbar ist, oder sind sie bloss thatsächliche Wahrheiten (*vérités de fait*, synthetische Urteile), deren Gegenteil vielleicht absurd, immerhin aber denkbar ist?

Es wird sich empfehlen, bei der Behandlung dieser ebenso schwierigen wie wichtigen Frage zunächst den Punkt festzustellen, in dem alle Ansichten übereinstimmen, um dann von ihm aus zu den Punkten fortzuschreiten, in welchen ich von hergebrachten Ansichten glaube abweichen zu müssen.

Als gegebene Thatsache, die nicht wieder aus notwendigen Naturgesetzen erklärt werden kann, betrachtet die Natur-

wissenschaft, betrachtete auch Kant, den Stoff, die Materie. Aber die bestimmten Formen oder Zustände, in die sie wechselnd eingeht, betrachtet sie als bedingt durch notwendige, d. i. nach notwendigen Gesetzen wirkende Ursachen. Kann sie auch keinen Grund für die Thatsache, dass eine bestimmte Anzahl chemisch verschiedener Elemente die letzten Bestandteile des Stoffes ausmachen, oder für die ursprüngliche Anordnung des Stoffes, aus der sich die übrigen Formationen gesetzmässig entwickelten, angeben, so verzweifelt sie doch nicht daran, dass einer fortgeschritteneren Erkenntnis die Zurückführung aller Elemente auf einen Urstoff und damit die Erklärung ihrer Zahl und Verschiedenheit gelingen könne, und hilft sich über die zweite Schwierigkeit durch die Annahme eines unendlichen Kausalregresses, der jeden „ursprünglichen" Zustand des Stoffes wiederum als Folge vorhergehender Zustände zu betrachten erlaubt, hinweg. Dieselbe Annahme erlaubt es ihr auch, von jedem einzelnen Zustand zuzugeben, dass er anders hätte sein können, — wenn nämlich der ihm vorhergehende, ihn bedingende Zustand anders gewesen wäre, was der Fall gewesen wäre, wenn der ihn bedingende Zustand seinerseits ein anderer gewesen wäre, u. s. f. —; zugleich aber doch mit Rücksicht auf das Ganze des Kausalzusammenhanges zu behaupten, dass jeder einzelne Zustand durch die Gesamtheit der ihm vorhergehenden Zustände notwendig bedingt und völlig bestimmt sei, also auch garnicht anders hätte sein können, als er thatsächlich war oder ist. Denn die Gesetze, welche die Wirkungsweisen der Elemente regeln, betrachtet die Naturwissenschaft als notwendig, ewig und unveränderlich. Sind also (als notwendige Folge vorhergehender Ereignisse) zwei chemische Stoffe in Wechselwirkung miteinander getreten, so folgt notwendig das, was das Gesetz ihrer Naturen verlangt, und kann nichts anderes folgen. Ebenso ist, wenn zwei Körper mechanisch aufeinander wirken, das Resultat durch die Gesetze der Mechanik notwendig ein für alle Mal bestimmt; eine Abweichung von ihnen ist unmöglich.

Ist diese Auffassung von der Natur der Naturgesetze richtig? Dass sie es nicht sei, war die Meinung Hume's. Wie sollen wir uns zu der Frage stellen? — Wollen wir zu einer klaren Vorstellung des Problems gelangen, so müssen wir zunächst unterscheiden zwischen dem allgemeinen Kausalgesetz und

den **bestimmten** Kausalverbindungen, welche die empirischen Naturgesetze festsetzen.

a) Das allgemeine Kausalgesetz darf jedenfalls nicht in der Form ausgedrückt werden, in der es gewöhnlich ausgesprochen wird: Jede Wirkung hat ihre Ursache. Denn so ist es eine blosse Tautologie, da Wirkung eben ein Bewirktes, Verursachtes bedeutet. Ich ziehe daher die Kantische Formulierung: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung[1], vor. Von diesem allgemeinen Kausalprinzip, das für alles Geschehen eine Ursache, durch die es hervorgebracht wird, fordert, und welches dem Satz vom Grunde gleichzusetzen ist, müssen wir nun sagen, dass es eine notwendige Wahrheit, ein analytisches Urteil ist. Hume bestritt es; im „Treatise“ führt er aus (Bch. I., III. Teil, III. Abt., Ausg. d. Philosophical Works, Edinburgh 1826. Bd. I, S. 113), das Argument: was keine Ursache hat, ist durch Nichts verursacht, das Nichts aber kann keine Ursache sein, sei eine *petitio principii*, weil das Kausalprinzip, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse, dabei schon vorausgesetzt und ihm zufolge das Nichts als Ursache betrachtet werde. Er hat formell Recht, denn das Argument, das hier als Beweis auftritt, wiederholt doch nur in anderer Form die Behauptung, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Wir vermeiden Hume's Einwurf, wenn wir den Hinweis auf das Nichts, den das angefochtene Argument enthält, in folgender Weise benutzen. Alle Veränderungen, sagten wir, müssen eine Ursache haben. Der Begriff der Veränderung enthält dies, dass etwas eintritt, das vorher nicht war. Denn wäre dasselbe vorher schon gewesen, so wäre keine Veränderung eingetreten. Nun wäre, wenn die Veränderung gar keine Ursache hätte, das, was vorher war, das Nichts, und die Veränderung bestände eben darin, dass auf das Nichts ein Etwas folgte. Dies aber ist aus folgenden Gründen denkunmöglich. Indem wir das Etwas auf das Nichts folgen lassen, stellen wir das letztere als vor dem Etwas seiend, also als ein Seiendes, ein Etwas vor, was seinem Begriff durchaus widerspricht. Denn

---

[1] Kr. d. r. V. Zweite Analogie. Die erste Auflage hat: Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

das Nichts ist eben garnicht, und so kann es nie eine Zeit gegeben haben, in der das Nichts gewesen wäre. Es ist also nur möglich, dass entweder das Etwas, welches angeblich auf das Nichts folgte, immer gewesen ist, in welchem Falle aber keine Veränderung vor sich gegangen ist, oder — wenn das jetzt seiende Etwas eben eine Veränderung, ein Eintreten und Geschehen bedeuten soll — ihm ein anderes Etwas vorangegangen ist. Und zwar muss es dann aus demselben oder vielmehr aus dem in dem vorangehenden wie in allem Einzelsein enthaltenen absoluten Sein in kontinuierlicher Abfolge herausgewachsen sein, weil sonst doch immer wieder ein seiendes Nichts sich einschieben würde. Das heisst, das eintretende Etwas hat in dem vorangehenden seinen Seinsgrund, oder es verdankt sein Sein dem absoluten Sein, da es nicht sein könnte, wenn jenes nicht wäre. Versuchen wir aber, das Unmögliche möglich zu machen und uns ein absolutes, dem Sein vorhergehendes Nichts zu denken, so müssen wir den Wechsel vom Nichts zum Sein, der in diesem Falle die Veränderung darstellen würde, unmöglich, weil in sich widersprechend, finden. Denn er bedeutet, dass das Nichts aufhört und das Sein an seine Stelle tritt. Angenommen, das Nichts verwandelte sich durch die Negation seiner selbst in das Etwas, so würde (wenn wir hier davon absehen, dass so wenig wie das Nichts auch die Negation des Nichts vorhanden ist), auch nachdem das Nichts aufgehört hat, Nichts zu sein, und ein Etwas geworden ist, doch das Nichts, weil es nicht mehr ist, eben noch sein, weil ja das Nichtsein eben seine Wirklichkeitsform (*sit venia verbo*) ist und es weniger wie nichts doch schliesslich garnicht werden kann. Man kann den Toten nicht sterben lassen. Der Uebergang vom Nichts zum Sein würde also bedeuten, dass *A non-A* wird, zugleich aber *A* bleibt, was der Satz vom Widerspruch nicht erlaubt. Schliesslich lässt sich die Annahme, es gehe dem Sein ein Nichtsein voraus, überhaupt garnicht machen, weil sie dem Begriff des Nichtseins und der Natur der Zeit widerstreitet. Wenn wirklich garnichts ist, so ist auch keine Zeit, denn auch sie mit dem Wechsel ihrer Momente wäre noch ein Etwas, kein Nichts. Also kann auch das Nichts nicht vor dem Sein „gewesen" sein, und ebensowenig kann, wenn das Nichts ein zeitloses war, die Zeit mit dem Sein angefangen haben, da zwar in der Zeit etwas

anfangen, sie selbst aber nicht anfangen kann. Ihr endloser Verlauf schliesst die Möglichkeit des Nichts aus. Nun ist aber die Zeit nicht eine leere Form, die den Dingen als etwas an sich Reales gegenüberstände. Wirklich ist nur der zeitliche Verlauf des Seienden selbst, der zu seiner Natur gehört, und so ist die Endlosigkeit der Zeit nichts anderes als die Anfangslosigkeit des zeitlichen Geschehens, welches, fortwährend Neues anfangend, doch nie einen absoluten Anfang des Geschehens aufweist. Somit schliesst die Anfangslosigkeit des Geschehens das Nichts allerdings aus.

So wenig nun ein Uebergang von Nichtsein zu Sein stattfinden kann, so wenig ist ein solcher von Sein zu Nichtsein möglich. Wir würden nicht anzugeben wissen, worin eigentlich das Eintreten des Nichts bestehen solle, da ja das Nichts das, was es durch seinen Eintritt werden soll: nichts, immer schon war, und es, wie nicht weniger, so auch nicht mehr wie nichts werden und doch nichts bleiben kann. Seiner Natur kommt es eben zu, nie einzutreten, und nur wenn es dieser Bedingung genügt, ist es — nichts. Kann aber das Nichts nie an die Stelle des Seins treten, so kann auch das letztere ihm nie Platz machen. Auch würde es dem Begriff des Seins ebenso widerstreiten, abzutreten, als es dem des Nichts widerstreitet, einzutreten. Hört das Sein auf, so hört auch die Zeit auf, da das völlige Nichts, das an seine Stelle treten soll, als solches auch kein zeitliches Nacheinander enthalten kann. Die Zeit aber ist unendlich und hört nie auf; nur in ihr giebt es, wie ein vor, so ein nach; das Nichts kann also nicht nach dem (zeitlichen) Sein sein. Die Endlosigkeit der Zeit schliesst die Möglichkeit eines Aufhören des Seins und Eintreten des Nichts ebenso aus, als sie die Möglichkeit eines Anfangs des Seins und Aufhören des Nichts ausschloss. Endlich könnte die Leistung, die wir dem Sein zumuten, sich in das Nichts zu verwandeln, von diesem niemals vollzogen werden. Denn in jedem Moment, da das Sein ist, ist es und kann, ohne den Satz vom Widerspruch zu verletzen, nicht nicht sein. Man darf nicht einwenden, dass das Prinzip der Identität nur verlange, dass das Sein, solange es sei, sei, nicht aber, dass es immer sei. Wenn es nicht mehr ist, so sei es nach demselben Prinzip eben nicht mehr. So würde es sich allerdings verhalten, wenn das Sein den Schritt,

dessen Möglichkeit wir bestritten, schon gethan, sich bereits in Nichtsein verwandelt hätte. Aber eben diese Verwandlung kann es, solange es ist — und nur wenn es ist, könnte es sie doch überhaupt vornehmen —, nicht vornehmen, und diese Unfähigkeit verhindert es, jemals nicht zu sein. Der Moment, in welchem es den Selbstmord, die Umwandlung in das Nichts, vollzöge, würde eben den Widerspruch enthalten, dass das Sein, indem es ist, doch zugleich ein Nichtsein enthält. Das aber verbietet der Satz vom Widerspruch, und somit schliesst er jede Gelegenheit für das Nichts, sich einzuschleichen, aus, hindert er das Sein, den Sprung in das Nichts zu thun.

Mit alledem wird das Sein selbst doch nicht zu einer logischen Folge des Satzes vom Widerspruch. Nach wie vor ist das Sein des Seienden logisch nicht konstruierbar, die Urthatsache *par excellence*, der Grund aller Gründe, für den sich nicht wieder ein Grund angeben lässt. Die Welt ist, weil sie ist, — über diesen Fichte'schen Satz wird auch die tiefste Spekulation nie hinauskommen. Wäre garnichts, so wäre auch der Satz der Identität selbst nicht; er selbst und seine Gültigkeit hängt letzten Endes vom Sein ab. Von dem Sein müssen wir daher sagen, dass es zwar notwendig immer gewesen, aber doch nie notwendig gewesen ist. Da es nun aber ist, so muss es notwendig auch immer sein und kann nicht eines schönen Tages aufhören zu sein.

Für jedes einzelne Seinsmoment muss daher ein neues, ihm ebenbürtiges Moment eintreten, und alle Veränderung kann immer nur das Uebergehen aus einer Seinsform in die andere, nie aber einen Uebergang vom Sein zum Nichtsein bedeuten. Sie selbst, die einzelnen Seinsformen, brauchen nicht ewig zu sein, das Prinzip der Identität wird ja nicht verletzt, wenn an die Stelle eines Seins ein anderes tritt. Das Grün wird nicht selbst gelb, wenn es aufhört und das letztere an seine Stelle tritt; nur das grüne Ding wird gelb, und kann es werden, weil es in dem Wechsel sein Sein und seine Identität mit sich selbst behauptet. Wie aber hier in dem Einzeldinge nur deshalb seine Zustände wechseln können, weil es im Wechsel seiner Zustände dasselbe Ding bleibt, so können auch im Ganzen der Welt nur deshalb die einzelnen Phasen wechselnd sich folgen, weil in allem besonderen Sein ein absolutes Sein steckt, das,

Zustand an Zustand, wie es der Sinn der Welt verlangt, aneinander knüpfend, ewig die Identität des Seins in allem Wechsel aufrecht erhält. Dieses absolute Sein, behaupten wir, kann nie nicht sein. — Die Behauptung, dass jedes Seinsmoment, in welchem das Absolute sich darstellt, wieder ein Sein gleichsam aus sich erzeugen müsse — entweder sich selbst oder ein anderes —, bedeutet nichts anderes, als dass alles Sein Wirken, Verursachen ist und dass an jedes Sein sich auch eine Wirkung schliessen muss. In der That dürfte die Formulierung des Kausalprinzips, dass alles, was geschieht, eine Wirkung hat, der anderen, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, vorzuziehen sein, weil erst daraus, dass etwas garnicht sein kann, ohne zu wirken, die Notwendigkeit, dass jedes Geschehnis in einem ihm voraufgehenden Seienden seinen Seinsgrund haben muss, sich mit völliger Klarheit ergiebt. Die Forderung, dass in allem Wechsel der Form das eine Sein stets gleichbleibend sich erhalte, lässt sich als ein metaphysisches Gesetz der Erhaltung der Kraft bezeichnen, und in der That ist das allgemeine Kausalprinzip oder der Satz vom Grunde nur ein anderer Ausdruck für dieses Gesetz. Dies metaphysische und als solches denknotwendige Gesetz müssen wir aber von dem physischen Gesetz der Erhaltung der Energie wohl unterscheiden. Dass das Sein keinen Anfang habe und nie nicht sein könne, bedeutet nicht, dass das Sein der Welt, wenn wir darunter die geschaffene Welt, die *natura naturata*, verstehen, keinen Anfang und kein Ende habe. Nichts hindert uns, diese letztere selbst als eine besondere Form, die das Unendliche sich gegeben hat und die es gegen eine andere Form austauschen kann, zu betrachten. Wie das Unendliche es möglich macht, seine innerlich gehegten Zustände in eine Welt zu verwandeln, d. h. ihnen ein Fürsichsein und relative Selbständigkeit zu geben, wird menschlicher Scharfsinn nie enträtseln; wie das Sein überhaupt, so ist auch das Sein der Schöpfung das Geheimnis des ewig Seienden. Bezeichnen wir nun mit z z_1 z_2 .... innerliche Seinsmomente des Absoluten, mit ζ ζ_1 ζ_2 .... solche, denen ein Fürsichsein zukommt, also wirkliche Dinge, Bestandteile der „Welt“, so können wir nach dem obigen allgemeinen Gesetze erwarten, dass das Absolute jeden Zustand, den es ändert, durch einen gleichwertigen anderen Zustand ersetzt, aber wir haben

gar kein Recht, zu verlangen, dass das Absolute immer nur z durch z und ζ durch ζ ersetze. Sehr wohl möglich ist es, dass auch ein Wechsel von z zu ζ und von ζ zu z besteht, dass das Absolute einen inneren Zustand durch einen „äusseren" (d. h. in anderer Weise in ihm befindlichen) und umgekehrt ersetzt, also gleichsam diese beiden Regionen seines Wesens in sich aufeinander wechselwirken lässt. Der Uebergang von z zu ζ würde, vom Standpunkt der geschaffenen Welt aus angesehen, die Erschaffung eines Wirklichen, der Uebergang zon ζ zu z die Vernichtung eines solchen bedeuten. Ich wüsste nicht, welches physische Gesetz das Absolute verhindern sollte, solche — logisch nicht unmögliche — Schaffung und Zurücknahme von Wirklichkeiten vorzunehmen, so oft es ihm beliebt. Gehen doch die vergangenen Ereignisse, indem sie aufhören, wirklich zu sein, thatsächlich in den Schoss des Absoluten zurück, aus dem sie hervorgegangen waren. Es ist keine blosse Redensart, sondern meine volle Ueberzeugung, dass die Existenz der ganzen Schöpfung wie jedes einzelnen Wesens wirklich einzig und allein von der Willkür des Absoluten abhängt, und dass sie in dem Moment aufhören würden, zu existieren, wo es ihm beliebte, sie in sich zurückzunehmen. Nicht nur die zusammengesetzten Dinge, die Tiere, Pflanzen und Menschen existieren nicht notwendig und könnten jeden Augenblick verschwinden, auch die Urelemente der Welt, die Atome, könnten jeden Augenblick ohne Widerspruch verschwinden, wie ebenso jeden Augenblick neue Elemente zu aktueller Existenz berufen werden können. Wenn daher das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Kraft bisher, soweit unsere Erfahrung reicht, stets seine Geltung bewahrt hat, so ist das nicht der logischen Notwendigkeit des Gesetzes, sondern einzig und allein dem Absoluten, welches eben seine Geltung wollte, zuzuschreiben. Das physikalische Gesetz der Erhaltung der Kraft ist ein erfahrungsmässig bewiesenes Prinzip und besitzt nur erfahrungsmässige Gültigkeit; logische Notwendigkeit kommt ihm nicht zu.

b) Von dem allgemeinen Kausalgesetz, dessen Notwendigkeit wir zugeben, wenden wir uns nun zu den einzelnen bestimmten Kausalverhältnissen, wie sie durch die empirischen Naturgesetze ausgedrückt werden, und fragen, ob auch sie denknotwendig sind, ob die Wirkung B, welche ein Naturgesetz

an die Ursache *A* heftet, die logisch notwendige Folge derselben ist.

Dass überhaupt so etwas wie Wirken stattfindet, ist natürlich die Voraussetzung, von der alle Naturwissenschaft ausgeht, und die sie nicht wieder aus irgend einem Naturgesetz wird ableiten wollen. Es gehört eben zur Natur des Seins, zu wirken, alles Sein ist lebendige Thätigkeit, Aktualität; ein totes, ruhendes Sein giebt es garnicht. Ebenso überzeugten wir uns, dass alles Wirken auch ein Bewirken ist, dass es dem Begriff des Wirkens widerstreitet, gänzlich resultatlos zu verlaufen. Fügen wir noch hinzu, dass es zur Natur des Wirkens auch gehört, zeitlich zu sein, und ein zeitloses Wirken ebenso widerspruchsvoll ist, als ein gänzlich ohnmächtiges. Was wirklich ist, ist auch zeitlich, eine zeitlose Wirklichkeit, ein zeitloses Dasein ist eine *contradictio in adjecto*. Nur die Gültigkeit der ewigen Wahrheiten ist insofern zeitlos, als ihr Gelten nicht ein zeitliches Geschehen ist. Die Dinge aber können den Anforderungen derselben nur entsprechen, indem sie sie zeitlich verwirklichen. — Es fragt sich nun, ob die bestimmten Wirkungsformen, in welchen das Wirken das allgemeine Postulat, stets den logischen Wahrheiten gemäss zu wirken, verwirklicht, selbst wieder als denknotwendige Formen des Seins anzusehen sind. Ich sage: notwendige Formen des Seins. Denn das Sein selbst, überzeugten wir uns, ist schon nicht in dem Sinne notwendig, dass es eine logische Folge der Prinzipien wäre; es ist, weil es ist. Nachdem es aber ist, glaubten wir doch das Wirken und den zeitlichen Verlauf als notwendige, d. h. zu seiner Natur gehörige, aus dem vollständigen Begriff desselben folgende Eigenschaften des Seins hinstellen zu können. Können wir nun in ähnlicher Weise sagen, dass, wenn das Sein die Form *P* annimmt, *Q* die denknotwendige, zu dieser Form gehörige, aus seiner Natur sich ergebende Folge sei, wie *P* seinerseits die ebenso notwendige Folge von *O*, dieses die von *N* und so fort sei? David Hume bestritt es. Aus der Natur des *P*, meinte er, folge nie mit Notwendigkeit das *Q*; auch die gründlichste und vollkommenste Erkenntnis vermöge in dem *P* nichts zu entdecken, aus dem sich *Q* analytisch ableiten lasse. Die Erfahrung lehre, dass *Q* thatsächlich auf *P* folge, und die Gewöhnung veranlasse uns, *Q* zu erwarten, wenn *P* erscheint. Aber

auch die längste Erfahrung vermöge nicht die thatsächliche Aufeinanderfolge in eine logische Auseinanderfolge zu verwandeln; immer bleibe es möglich, dass einmal auf P auch unter völlig gleichen Umständen etwas anderes folge, als das gewohnte Q, nie könnten wir sagen, dass, weil bisher Q stets auf P gefolgt sei, auch in aller Zukunft der Naturlauf dieselbe Wirkung an dieselbe Ursache heften werde. Der grosse Schotte war sich der Tragweite seiner empiristischen Auffassung der Naturgesetze wohl bewusst; er wusste, dass er zwar nicht die Naturwissenschaft, wohl aber ihren Anspruch, eine rationale Vernunftwissenschaft zu sein, ein für alle Mal vernichtete, indem er das naturwissenschaftliche Dogma von der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der mechanischen Naturgesetze seiner angemassten Rationalität entkleidete und zu einem blossen Glaubenssatz machte. Er ist darob von Philosophen und Naturforschern in Acht und Bann gethan worden, aber weder Kant noch die Naturforscher, die seine Bezweiflung der logischen Notwendigkeit der Naturgesetze missverständlich als Bezweiflung ihrer thatsächlichen Geltung auffassten, haben etwas Stichhaltiges gegen seine eminent scharfsinnigen Untersuchungen vorzubringen vermocht. Es ist in der That so, wie Hume sagte, die Naturgesetze sind nicht logisch notwendige Gebote, denen die Dinge entsprechen, weil sie garnicht anders können als ihnen entsprechen, weil ein abweichendes Verhalten unmöglich, logisch undenkbar ist, sondern sie sind Formulierungen des thatsächlichen Verhaltens der Dinge, die uns sagen, wie die Dinge sich thatsächlich verhalten, nicht, wie sie sich verhalten müssen. Hume's That war wirklich eine That der Befreiung, eine Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer, in welchem die Naturwissenschaft befangen war und noch befangen ist. So sehr sind wir an die falsche Vorstellung, die Naturgesetze als über den Dingen schwebende unabänderliche und selbstverständliche vorweltliche Regeln alles Geschehens zu betrachten, gewöhnt, so sehr haben uns die emphatischen und pathetischen Redensarten von den „ehernen“, „ewigen“ Naturgesetzen eingeschüchtert, dass wir aus lauter Ehrfurcht vor ihnen zu keiner Einsicht in ihren wahren Charakter gelangen, dass wir echte Notwendigkeit da zu sehen und unmittelbar zu verstehen glauben, wo doch nur die erfahrungsmässige Regelmässigkeit den Schein einer

solchen erzeugt. Es ist Zeit, sich von diesem naturphilosophischen Vorurteil zu befreien, zu erkennen, dass keine Form des Geschehens die Notwendigkeit besitzt, welche man ihm fälschlich zuschreibt, dass das Gegenteil jedes kausalen Zusammenhanges logisch möglich ist, Ursache und Wirkung also nicht durch eine unbedingte Notwendigkeit aneinander gekettet sind. Solange man mir nicht in überzeugender Weise nachweist, dass die chemischen Verwandtschaften der Stoffe die notwendige Folge ihrer so und so gearteten Natur seien; dass die Anziehungskraft, welche die Körper verbindet, und zwar so verbindet, dass sie im geraden Verhältnis zur Masse und im umgekehrten quadratischen Verhältnis zur Entfernung wächst und abnimmt, eine aus den sonstigen Eigenschaften der Körper logisch ableitbare denknotwendige Folge derselben sei; dass die Gesetze der Mechanik, wonach, wenn eine unelastische bewegte Kugel auf eine andere ruhende in geradem Stosse trifft, beide nach dem Stosse mit der halben Geschwindigkeit der stossenden Kugel fortgehen, während zwei sich in gleicher Richtung mit verschiedener Geschwindigkeit bewegende Kugeln nach dem Stosse mit der halben Summe der Geschwindigkeit fortgehen, zwei gegeneinander stossende elastische Kugeln aber nach dem Stosse mit der halben Differenz der Geschwindigkeiten sich fortbewegen, notwendige Folgen der vorausgehenden Vorgänge sind: solange werde ich fortfahren, alle empirischen Naturgesetze für erfahrungsmässige Feststellungen des Verhaltens der Dinge von erfahrungsmässiger Gültigkeit, nicht aber für denknotwendige Wahrheiten von ewiger, notwendiger Gültigkeit, für Grundsätze des reinen Verstandes zu halten. Mit dem Gesetz der Erhaltung der Energie darf man nicht kommen, denn dieses, das selbst als physikalisches Gesetz nur erfahrungsmässige Gültigkeit besitzt, besagt doch an sich nur, dass die Quantität der Kraft in der neuen Form die nämliche sein müsse, wie in der alten, sagt aber garnichts darüber aus, welche neue Form in jedem einzelnen Falle sich an die alte heften werde, und zeigt nicht, dass die neue Form so sein müsse, wie sie ist, weil die vorhergehende Form dies notwendig verlange. Dies alles lehrt nicht das Gesetz, sondern nur die Erfahrung, und weil sie allein es lehrt, ist es eine Thatsache, aber keine denknotwendige Wahrheit.[1]

[1] Einige Gesetze, z. B. das des Parallelogramms der Kräfte, lassen

Man würde aber meine Ansicht falsch verstehen, wollte man sie dahin deuten, als sei es nur unsere unvollkommene Erkenntnis der Dinge, welche uns nötige, das aus der Erfahrung und als bloss erfahrungsmässig gegebene Thatsache kennen zu lernen, was an sich denknotwendig sei. Ich bin vielmehr der Meinung, dass auch für eine höhere, ja für die vollkommenste, das Wesen der Dinge völlig durchschauende Erkenntnis die Natur der Kausalzusammenhänge dieselbe bleiben und sich nicht in denknotwendige Wahrheit verwandeln wird. Freilich, ein Wesen, das die ganze individuelle Natur eines Dinges, die wir nur nach und nach aus seinen erfahrbaren Aeusserungen kennen lernen, auf einmal vorschauend erkennte, würde imstande sein, genau anzugeben, wie das Ding sich in jeder einzelnen Lage benehmen wird. Aber diese Erkenntnis würde doch nur eine vollkommene Erkenntnis aller von ihm thatsächlich ausgeübten Verhaltungsweisen, die eben sein Wesen bezeichnen, bedeuten, nicht aber eine Erkenntnis der Notwendigkeit derselben. Denn das „Wesen“ selbst, dessen Aeusserungen die einzelnen Verhaltungsweisen bilden, wäre eben nicht notwendig, es könnte anders sein, als es ist, und würde anders sein, wenn das Ding sich irgendwann anders verhielte, als es sich thatsächlich verhält. Auch diese vollkommene Erkenntnis würde daher nur aus seiner thatsächlichen Kenntnis aller Momente des Dinges die einzelnen Momente rückwärts analytisch entwickeln, nicht aber würde es aus seiner Erkenntnis des einen das andere als seine denknotwendige Folge nach dem Gesetz der Identität ableiten. Uebrigens müsste, da kein Ding völlig isoliert in der Welt ist, sondern alle in Wechselwirkung miteinander stehen, die vollkommene Erkenntnis eines Dinges auch die aller anderen, mit ihm in Wechselwirkung stehenden Dinge, und so schliesslich die Gesamtheit aller Dinge, die ganze Welt in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft einschliessen. Wer diese Kenntnis der Welt hätte, vermöchte freilich aus der Weltformel, in die er sie kleidete, analytisch alle Ereignisse zu entwickeln, aber die konstituierenden Elemente seiner Formel hätte er doch aus seiner Erfahrung der gesamten Weltentwicklung gewonnen, und sein Wissen wäre

---

sich wirklich analytisch demonstrieren, aber nur unter Voraussetzung der mechanischen Bewegungsgesetze.

zwar unendlich, aber doch nur das Wissen, welches eben eine unendliche, durch alle Vergangenheit und Zukunft sich erstreckende Erfahrung gewährt. Nie würde es aus einer Phase der Weltentwicklung eine spätere als ihre logisch notwendige Folge ableiten. Diesen Charakter würde sein Wissen auch dann nicht einbüssen, wenn die gewusste Entwicklung das eigene Werk des wissenden Geistes, also das allwissende Wesen — wie wir es doch wohl denken müssen — zugleich ein allmächtiges wäre.

Es mag dahingestellt bleiben, ob eine Allwissenheit im Sinne eines Vorauswissens ein notwendiges oder mögliches Attribut eines vollommenen Wesens ist; der Charakter seiner Erkenntnis von Thatsachen bleibt, auch wenn wir sie annehmen, derselbe und von der Erkenntnis logisch denknotwendiger Wahrheit immer gleich weit verschieden. Auch die vollkommenste Erkenntnis vermag eben keine logische Notwendigkeit da zu erblicken, wo keine ist. Dass aber überall Notwendigkeit sein müsse, dass alles in der Welt logisch zusammenhängen und die ganze Welt eine logisch konstruierbare Maschine darstellen müsse, ist ein noch aus der vorkantischen oder vielmehr vorhumeschen Metaphysik stammendes rationalistisches Vorurteil, von dem wir uns befreien müssen. Der Charakter der Wirklichkeit ist Freiheit, nicht Notwendigkeit; die Grundthatsachen der Wirklichkeit, das Sein, das Wirken, das Geschehen, sind zwar nicht unlogisch, aber alogisch, d. h. solche, deren Natur erfahren, erlebt, aber nicht logisch konstruiert werden kann.

Wollten wir also auch die gesamte Weltentwicklung nach einer im Geiste Gottes bestehenden Ideenfolge sich vollziehen lassen, so dass sie die Verwirklichung, die allmähliche Realisierung dieser Ideenfolge darstellte, wie es Hegel in unvergleichlich tiefsinniger Weise versucht hat, so würde auch damit diese Entwicklung noch zu keiner logisch notwendigen. Nicht logisch notwendig wäre zunächst das Verwirklichen der Ideenfolge überhaupt. Denn nicht von selbst folgte aus den Ideen, dass sie nun auch verwirklicht werden müssten, und nicht von selbst besässen die Ideen die Macht, die notwendige Verwirklichung auch ins Werk zu setzen. Selbst die logischen Wahrheiten verwirklichen sich nicht von selbst; eine Macht, eine Kraft, die nicht wieder bloss logischer Gedanke ist, gehört dazu, das, was ewig gilt, wenn etwas ist, nun auch an einem Sein zu ver-

wirklichen. Das Geschehen zu einer logischen Folge zu machen, heisst es verneinen, — wie es Spinoza begegnete. Von dem Ideenzusammenhang im Geiste Gottes oder dem göttlichen, von der göttlichen Phantasie entworfenen Plane der Welt, welchen seine Allmacht in der Welt verwirklicht, würden wir aber noch nicht einmal behaupten, dass seine einzelnen Glieder durch ein logisches Band verknüpft seien und jedes durch eine logische Notwendigkeit so sei, wie es ist. Im logischen Sinne würden sie zufällig sein, wie die Töne einer Melodie zufällig im logischen Sinne sind. Diese logische Zufälligkeit wäre, wie der Vergleich mit der Melodie andeutet, doch weit entfernt von absoluter Zufälligkeit. Die einzelnen Glieder könnten nach ästhetisch-praktischen Gesichtspunkten miteinander verknüpft sein und so, wie die Töne der Melodie, eine Gesetzmässigkeit zeigen, die dennoch keine logisch-notwendige ist. Mit dem Leibniz'schen Ausdruck „*compossible*" könnte man dieses Zusammenstimmen zum Unterschiede von logisch-notwendiger Uebereinstimmung nicht unpassend bezeichnen.

Aber würden wir nicht auf diese Weise den Unterschied von logischer Notwendigkeit und nichtlogischer Kompossibilität im Absoluten aufheben? Auch die denknotwendigen Prinzipien sind ja letzten Endes nicht vorweltliche Gesetze, denen sich das Absolute fügen müsste. Auch sie stammen, wie Alles, aus seinem Wesen, sind der Ausdruck seiner ewigen Natur, ewig gültig, weil sie ewig von ihm gedacht werden. Wenn nun in gleicher Weise die nach Gesichtspunkten der Kompossibilität komponierte Melodie, deren Intonierung die Welt bedeutet, aus dem Wesen des Absoluten stammt, — was unterscheidet dann im Grunde die kompossiblen von den notwendigen Verknüpfungen? Auf diese Frage müssen wir zunächst mit dem Eingeständnis der Unmöglichkeit antworten, die Vorgänge im Geiste Gottes und ihre sie voneinander unterscheidenden Eigentümlichkeiten genau zu beschreiben. Eine intuitive Erkenntnis des göttlichen Geistes besitzen wir, wie schon einmal (S. 141) betont, nicht; wir können daher nur versuchen, den Unterschied zweier Wirklichkeitsfaktoren, deren Unzurückführbarkeit aufeinander in der uns zugänglichen Wirklichkeit wir einsehen, gleichnisweise auszudrücken. Und so würde ich sagen, dass zwar beide, die denknotwendigen Prinzipien und die thatsächlichen in der Welt gestifteten Zu-

sammenhänge aus dem Wesen, dem Geiste Gottes stammen, aber gleichsam aus verschiedenen Regionen desselben, die ersteren aus seinem Verstande oder seiner theoretischen Vernunft, die letzteren aus seiner praktischen Vernunft, aus seiner praktischen Weisheit, — man kann auch mit Frohschammer sagen: aus seiner Phantasie. Bei den ersteren ist es unsinnig zu fragen, ob die göttliche Allmacht sie auch anders machen könne, als sie sind, ob Gott etwa ein rundes Dreieck oder eine dreieckige Kugel möglich machen könne, wenn er wolle. Sie sind der Ausdruck seiner logischen Natur, ihre Aenderung würde eine Aenderung der logischen Natur Gottes, würde bedeuten, dass er selbst sich unlogisch macht. Bei den letzteren ist es weniger absurd, zu fragen, ob sie sich ändern können. Logische Bedenken stehen nicht im Wege, praktische nur dann, wenn sich zeigen lässt, dass die praktischen, auf der Güte und Weisheit Gottes beruhenden Gründe, welche zuerst die Aufstellung des Planes bewirkten, eine Aenderung desselben ausschliessen. Das aber entzieht sich unserer Kenntnis vollkommen, und daher haben wir auch kein Recht, zu behaupten, dass eine Aenderung nie eintreten wird.

Die empirischen Naturgesetze betrachte ich nun im vollen Ernst als die thatsächlichen, obwohl logisch nicht notwendigen Verfahrungsweisen, die das Absolute aus praktisch-ästhetischen, sich unserer Kenntnis entziehenden Gründen, sich selbst als Leitmotive gegeben hat, als den nach dem Prinzip der Kompossibilität gewählten Rhythmus der die Weltentwicklung darstellenden Melodie. Nicht das Gebot einer logischen Notwendigkeit, sondern der Wille des Absoluten ist es, der diesen Rhythmus aufrecht erhält. Die Weltentwicklung ist synthetisch, der Begriff der Notwendigkeit ist zu ersetzen durch den der Macht, der schaffenden, zeugenden Allmacht. Sie, die alle Dinge in ihrem Sein erhält, ist es auch, welche ihr Thun gleichförmig und in sich sinnvoll zusammenhängend gestaltet. Somit gebe ich der Naturwissenschaft allerdings eine teleologisch-religiöse Grundlage, weil ich überzeugt bin, dass sie dieselbe garnicht entbehren kann. Der schlichte Glaube, dass die Naturgesetze nicht selbstherrliche Mächte sind, dass, wo Naturgesetze sind, auch ein Gesetzgeber ist, dessen Macht über die Dinge ihre Befolgung durch die Dinge allererst durchsetzt, hat in der That vor der Annahme, bei der sich ein grosser Teil

unserer Naturforscher beruhigt, dass die Naturgesetze eben als ewige Machtgebote alles Naturgeschehen beherrschen und leiten, nicht weniger als Alles voraus. Für die speziellen Zwecke der Naturforschung, die ja nicht eine philosophische Erklärung der Wirklichkeit beabsichtigt, hat es einen verständlichen Wert, alle Ereignisse als Anwendungsfälle allgemeiner Gesetze zu betrachten, nach der Herkunft der letzteren aber nicht weiter zu fragen. Die philosophische Betrachtung wird aber daran zu erinnern haben, dass diese Gesetze doch nur Abstraktionen von dem thatsächlichen (übrigens nie das Gesetz in seiner abstrakten Reinheit darstellenden) Verhalten der Dinge sind, dass letzten Endes kein Geschehen als notwendige Folge eines Gesetzes, sondern als Wirkung des Absoluten zu fassen ist, in buchstäblicher Uebereinstimmung mit der schlichten Ansicht, welche Gott donnern und blitzen, regnen und die Welt erleuchten lässt. Ihn und nur ihn hat alles Geschehen und seine Form zur Ursache.

Der Grund, weshalb die Naturwissenschaft sich gegen diese teleologisch-religiöse Grundlage der Naturgesetze sträubt, ist ja an sich klar. Sie fürchtet, durch eine solche Ansicht, welche alle Gesetze von der Willkür ihres Urhebers abhängig macht, die ausnahmslose Geltung der Naturgesetze und die unveränderliche Regelmässigkeit des Naturlaufs zu gefährden und damit die sichere Grundlage, auf der ihre Forschungen beruhen, aufzuheben. Aber ebenso klar scheint es mir mit Hume zu sein, dass einesteils diese Befürchtung unnötig, anderenteils der Anspruch, der in ihr liegt, unberechtigt ist.

Die Regelmässigkeit des Naturlaufs ist eine empirische Thatsache. Da wir ihre logische Notwendigkeit in keiner Weise darthun können, so besitzen wir — vom logischen Gesichtspunkte aus — in der That gar keine absolute Bürgschaft dafür, dass der Naturlauf auch in aller Zukunft oder auch in unbekannten Regionen des Weltalls dieselbe Regelmässigkeit zeigen werde, die er bei uns und bis jetzt gezeigt hat. Die Möglichkeit einer Aenderung desselben kann garnicht geleugnet werden. Versteht man unter einem Wunder die Aufhebung bezhw. Aenderung eines Naturgesetzes, so sind Wunder, wie auch Hume folgerichtig einräumt, allerdings möglich. Sie würden dann eintreten, wenn das Absolute, dessen Wille der Grund der jetzigen Naturordnung ist, diesen Willen änderte, d. h. wenn

es die Aenderung der jetzigen Naturordnung aus praktischen Gründen für geboten erachtete. Hindern könnte das Absolute an dieser Aenderung thatsächlich nichts, am wenigsten der nur in der Einbildung vieler Philosophen und Naturforscher bestehende Rechtsanspruch der Naturgesetze selbst auf absolute Unverletzlichkeit. So ketzerisch es klingen mag: alle Naturgesetze können — zwar nicht von uns oder irgend einer endlichen Macht, wohl aber von der unendlichen Macht, deren Willen sie ausdrücken — jederzeit aufgehoben werden. Es ist auch eine ganz unbegründete Befürchtung, dass mit der Aufhebung der jetzigen Naturordnung das Chaos hereinbrechen und das Bestehen der Welt unmöglich machen würde. Der Begriff des Chaos ist ein ganz widersinniger. Ein Chaos kann es im naturwissenschaftlichen Sinne garnicht geben. Denn auch im chaotischen Zustande würden die Dinge irgend eine bestimmte Form des Wirkens in jedem Augenblicke doch haben, und dass sie in einem bestimmten Momente gerade diese Form mit Ausschluss aller übrigen, an sich gleich möglichen, hätten, davon würde doch der Grund ebenso in dem bestimmten und speziellen Gesetze dieses Falles (d. h. in dem in ihm sich kundgebenden speziellen Willen des Absoluten) zu suchen sein, wie jetzt in einem allgemeinen Gesetze. Nur die Berechenbarkeit der Ereignisse würde, da es ausser dem, dass jedes Ereignis nur der einmalige Anwendungsfall eines nur für ihn geltenden Spezialgesetzes ist, kein weiteres allgemeines Gesetz geben würde, für uns, obwohl nicht für den, welcher die Aufeinanderfolge der Gesetze und die Natur eines jeden voraus wüsste, unmöglich sein. Gänzlich unmöglich würde sie erst dann werden, wenn auch die logischen Prinzipien, nach denen jedes Geschehen mit sich selbst identisch und nicht sein Gegenteil ist, aufgehoben würden, und erst dann würde das wahre Chaos eintreten und der Weltbau in Trümmer fallen.

Dies absolute Chaos kann nie eintreten, weil die logischen Gesetze nie versagen können. Solange sie aber gültig sind, bedeutet, was wir „das Chaos“ nennen, nur eine äusserst komplizierte und verwickelte Anordnung, nicht die Abwesenheit aller Ordnung überhaupt. Wunder im absoluten Sinne sind daher unmöglich; in dem relativen Sinne, dass sie die Aufhebung der jetzigen Naturordnung oder eines Teiles derselben bedeuten,

muss ihre Möglichkeit dagegen allerdings eingeräumt werden, und kein Pochen auf die „Ewigkeit“ der „ehernen“ Naturgesetze kann daran etwas ändern.

So wenig wirklichen Grund wir aber haben, die Möglichkeit des Wunders in dem angegebenen Sinne überhaupt zu bestreiten, so wenig Veranlassung haben wir doch auch, dieses Zugeständnis zu einem Glauben an die Thatsächlichkeit desselben zu erweitern. Kein Wunder ist derartig bezeugt, dass kein Zweifel an seiner Thatsächlichkeit mehr möglich wäre; solange das aber der Fall ist, hat der Historiker ein Recht, jedes Wunder abzulehnen. Denn, wie Hume im „Inquiry concerning human understanding“ (X) ausführt: Die Wahrscheinlichkeit, dass diejenigen, welche das Wunder bezeugen, Betrüger oder Betrogene sind, ist immer unendlich viel grösser, als die der Aufhebung irgend eines Naturgesetzes. Die Thatsache eines Wunders würden wir erst dann anzuerkennen genötigt sein, wenn uns gezeigt würde, dass die absolut wertvollen Ziele der Weltregierung, welche sonst die Regelmässigkeit des Naturlaufs fordern, in einem bestimmten Falle die Durchbrechung desselben gebieterisch verlangten, — ein Nachweis, den nur derjenige zu führen unternehmen könnte, welcher in die Zwecke und Ziele der göttlichen Politik vollständig eingeweiht wäre. Das aber setzte ein weiteres Wunder — das einer göttlichen Offenbarung der Geheimnisse des Weltplanes — voraus, zu dem wir uns wieder genau so stellen würden, wie zu dem Wunder, das durch es gerechtfertigt werden soll[1]. Wir haben aber allen Grund, den Gedanken, dass die Ziele der Weltentwicklung eine Durchbrechung des Naturlaufs überhaupt je erforderlich machen könnten, als durch nichts gerechtfertigt abzuweisen. Der religiöse Glaube bedarf des Wunders nicht, er hat wohl ein grosses und wahres Interesse an den Zielen und dem Grunde der Weltentwicklung, aber gar keines oder doch nur ein eingebildetes an den Mitteln, durch welche der letztere die ersteren im Einzelnen verwirklicht. Die Ansicht, dass der doch von Gott selbst eingesetzte Naturlauf dazu nicht ausreiche und es einer ausserordentlichen, ihn durchbrechenden Thätigkeit Gottes bedürfe, ist

[1] Vergl. das Kapitel: Metaphysik und Offenbarung S. 113 f., dessen Ergänzung die obigen Ausführungen bilden.

wohl teils dem Bestreben, Gottes Allmacht von allen Schranken zu befreien, teils der Auffassung der mechanischen Naturgesetzmässigkeit als einer dem freien Wirken Gottes entgegengesetzten, wohl gar feindlichen Macht, zuzuschreiben. Aber damit erweist man Gott einen schlechten Dienst. Hat Gott selbst den Naturlauf gesetzt, so muss sich der religiöse Glaube bescheiden, ihn als den Ausdruck seines bleibenden Willens, zugleich als das geeignetste Mittel, das Ziel dieses Willens zu erreichen, anzusehen, und muss nicht Gott die der Folgerichtigkeit seiner Natur und seiner Weisheit widerstreitende Nötigung zuschreiben, seine eigene Ordnung korrigieren oder widerrufen zu müssen. Wie wenig wir auch im Stande sein mögen, das Wesen Gottes auch nur mit annähernder Genauigkeit zu bestimmen: das werden wir doch sagen dürfen, dass es jedenfalls nicht in völliger Charakterlosigkeit bestehen könne, sondern innere Folgerichtigkeit und zielbewusste Konsequenz sein müsse. Das konsequente Festhalten an der gegebenen Naturordnung muss aber für die höchsten Zwecke der Weltregierung wichtig, ja unentbehrlich sein, wenn der Weltgrund sich entschliesst, lieber die Uebel, welche die Naturgesetzmässigkeit herbeiführt, wie die durch Erdbeben, Stürme, Ueberschwemmungen u. s. w. herbeigeführten Unglücksfälle, in den Kauf zu nehmen, als diese selbst aufzuopfern. Der Wert ist klar, sittliches Handeln wäre nicht möglich, wenn der Handelnde nicht auf einen bleibenden Zusammenhang von Ursache und Wirkung rechnen könnte.

Unser Glaube an die ewige Geltung der Naturgesetze beruht also auf unserem Glauben an die Vernünftigkeit des Weltgrundes, an die Vortrefflichkeit seiner Absichten und die Folgerichtigkeit seines Wesens, die es verhindert, dass er die Verfahrungsweisen, die er selbst in seiner Weisheit sich gesetzt, nach Laune ändert, — kurz: an den Charakter Gottes. Ich wüsste nicht, welches wirkliche Interesse die Naturwissenschaft haben könnte, diesen Grund der Konstanz der Naturgesetze zu verschmähen und ihm den anderen einer grundlosen und unverständlichen „ewigen Naturordnung“ vorzuziehen, die wie ein blindes Fatum die Dinge beherrscht. Es ist ein Vorurteil — man kann vielleicht sagen: das Vorurteil — der Naturwissenschaft, zu meinen, dass religiöse Gedanken nicht nur von den Einzelheiten der naturwissenschaftlichen Forschung, sondern

auch von den allgemeinsten Voraussetzungen der Naturwissenschaft ängstlich ferngehalten werden müssen. Auf dem Willen Gottes beruht die Naturordnung nicht nur ebenso sicher, wie auf der garnicht vorhandenen „blinden Notwendigkeit“, sondern in ihm hat sie ihren einzigen völlig ausreichenden Grund. Nicht die Gültigkeit der Naturgesetze und nicht die Naturwissenschaft hebt unsere ja nur die metaphysische Bedeutung der Naturgesetze betreffende Annahme auf, sondern nur das falsche spekulative Vorurteil einer selbstherrlichen Naturnotwendigkeit, durch welche die Naturwissenschaft in merkwürdiger Verkennung ihres wahren Interesses die Geltung der Naturgesetzmässigkeit und ihre eigene Geltung als Wissenschaft sicherstellen zu müssen glaubt. Die Naturforscher mögen nun wählen, ob sie die Naturgesetze sich aus notwendigen Grundsätzen des reinen Verstandes deduzieren lassen oder, alle transcendentale Naturspekulation ablehnend, sich auf die Erforschung des thatsächlichen Naturzusammenhanges, wie ihn die Erfahrung zeigt, beschränken wollen. Wollen sie das erstere, so mögen sie aufhören, die Natur durch Beobachtung und Experiment zu befragen und sich durch Erfahrung belehren zu lassen, so mögen sie aus ihren Instituten in ihre Schreibstuben zurückkehren und dort versuchen, die Naturwissenschaft *a priori* zu konstruieren oder sie sich aus transcendentalphilosophischen Werken vorkonstruieren zu lassen. Wollen sie aber, eingedenk der Thatsache, dass die moderne Naturforschung das, was sie heute ist, geworden ist durch die bewusste Abwendung von der spekulativen Naturphilosophie und Rückkehr zur Erfahrung, an dieser als der bewährten Grundlage aller naturwissenschaftlichen Forschung festhalten, so müssen sie auch die Konsequenzen des empirischen Standpunktes ziehen, so müssen sie auch anerkennen, dass die Naturgesetze nur die thatsächlich von der Natur befolgten Verfahrungweisen sind, und dass nur in der praktischen Weisheit des Weltgrundes, in der allgemeinen Vernünftigkeit der Welt der Grund ihres Soseins zu suchen ist. Zwischen diesem Entweder — Oder muss der Naturforscher wählen, will er nicht die Frage nach dem Rechtsgrunde der Verbindlichkeit der Naturordnung überhaupt, als gänzlich jenseits der Aufgaben der eigentlichen Naturforschung liegend, abweisen. Ein Mittleres giebt es nicht; dass die Naturgesetze Erfahrungsthatsachen und doch als solche zugleich denknotwendige

Wahrheiten seien, geht nicht an, ist eine *contradictio in adjecto*. —

Soweit es der beschränkte Rahmen dieser — ja nur die Grundlegung eines philosophischen Systems, nicht dieses letztere selbst gebenden — Untersuchungen gestattet, will ich noch die Bedeutung, welche meine alle mechanische Notwendigkeit in freies, zugleich aber vernünftiges Thun umwandelnde Auffassung für die Frage der menschlichen Willensfreiheit hat, kurz berühren. Man erkennt sofort, dass mit dieser Umwandlung das Hindernis der Willensfreiheit, welches in der eingebildeten blinden, jedes Ereignis zu einer notwendigen Folge vorausgehender Ereignisse machenden Naturnotwendigkeit bestand oder zu bestehen schien, beseitigt ist. Ist gar kein Ereignis durch ein ihm vorangehendes notwendig bedingt, so sind auch unsere Willensentschlüsse nicht die notwendigen Folgen vorhergehender psychischer Zustände. Aber man sieht auch, dass mit alledem nur die Freiheit für den menschlichen Willen gewonnen ist, welche eben allem Geschehen gleichmässig zukommt und doch eigentlich nur eine Freiheit des Absoluten selbst ist. Die Dinge sind, obzwar nicht logische Folgen ihrer Vorgänger oder des Absoluten, doch durch und durch abhängig von der Macht des Absoluten, so sehr, dass es fraglich wird, ob wir überhaupt noch von Dingen, d. h. für-sich-seienden und einer gewissen Selbständigkeit geniessenden Wesen reden dürfen, ob die Dinge nicht überhaupt garnichts anderes als Machtäusserungen des Absoluten, Aktionen desselben sind. Diese Frage haben wir hier nicht zu entscheiden, ich berührte sie, um zu zeigen, dass, wenn der menschliche Wille keine andere Freiheit, als die, welche wir auch dem Naturlauf zugestehen, besitzt, damit für die eigentlichen Zwecke, um derentwillen man die Freiheit des Willens glaubt behaupten zu müssen, im Grunde garnichts gewonnen wird. Um dem Menschen eine über die Naturfreiheit, die doch in dem Sinne, den die obigen Ueberlegungen deutlich zu machen suchten, zugleich die Naturkausalität ist, hinausgehende eigentümliche Freiheit zu sichern, bedarf es weiterer besonderer Voraussetzungen. Sie gipfeln in der Annahme, dass das Absolute dem Reich der vernünftigen Geister, das es in sich erzeugte, eine Selbständigkeit des Wesens zugestand, welche diese befähigt, in beschränktem Masse selbst die ureigene Thätigkeit des Absoluten zu wiederholen, d. h. zwar

nicht Dinge, wohl aber Entschlüsse des Willens selbständig aus sich zu erzeugen und so Einflüssen, welche auf es einwirken, mit Rückäusserungen aus seiner absoluten Natur zu begegnen. Dass diese Annahme eine nie ganz zu überwindende Schwierigkeit einschliesst, soll nicht geleugnet werden; aber sie liegt doch nicht eigentlich da, wo man sie sucht. Die nie in befriedigender Weise beantwortbare Frage ist die, wie es überhaupt zu erklären sei, dass das Absolute Dinge in sich erzeuge, die in ihm bleiben und doch zugleich, indem sie für sich sind, sich von ihm ablösen und ihm mit einer gewissen Selbständigkeit gegenübertreten. Man kann ehrlicherweise nicht behaupten, dass die Lösung dieses Problems seit Spinoza, in dessen System es den *locus minimae resistentiae* bildet, irgend erhebliche Fortschritte gemacht hat, wenn auch das Problem selbst von falschen Vorstellungen, die es verdunkelten, gereinigt und klarer herausgearbeitet worden ist.

So haben wir die bei Spinoza aus seiner Identifikation von *causa* und *ratio* fliessende falsche Auffassung des Weltgrundes als einer absolut unveränderlichen, starren, zeitlosen Substanz, welche zu einer Leugnung alles lebendigen Geschehens oder vielmehr, da das thatsächliche Vorhandensein des letzteren doch nicht geleugnet werden konnte, zu einer unauflösbaren metaphysischen Differenz zwischen der absoluten, allen Wechsel ausschliessenden und alle Dinge als ewige Modi (*essentias*) in sich hegenden Substanz und der ihr gegenüberstehenden Welt der in unablässigem Wechsel werdenden und vergehenden wirklichen endlichen Dinge (*existentias*) führte [1], zwar insbesondere seit Hegel durch die richtigere Vorstellung eines innerlich bewegten lebendigen Weltgrundes verbessert: der eigentliche Kern der Schwierigkeit aber, wie das Absolute zugleich in sich und ausser sich sein könne, ist auch heute noch nicht beseitigt worden und wird, wie ich hinzufügen will, niemals völlig hinweggeschafft werden. Die Schwierigkeit ist aber keine, die dem Pantheismus beson-

[1] Ich gestatte mir, auf meine Arbeiten: „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's“ in der Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 90, 91, 92. 96, insbes. III. Die Dialoge, Bd. 91, S. 237 f., und den Aufsatz: „Ueber die Bedeutung der Begriffe ‚*essentia*‘ und ‚*existentia*‘ bei Spinoza“ in der Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., Bd. X, S. 283 f., zu verweisen.

ders und allein anhaftete; auch wer in theistischer oder deistischer Form die Transcendenz Gottes betont, wird doch, wenn er nicht die Dinge Gott einfach als ein zweites gleich Ursprüngliches und Unbedingtes gegenüberstellen, d. h. das Wunder der Schöpfung durch ein zweites, viel grösseres hinwegschaffen will, sich mit der Schwierigkeit abfinden müssen, wie ein geschaffenes Ding überhaupt Selbständigkeit haben, und wie, wenn es diese hat, es doch zugleich dem allmächtigen Willen Gottes unterworfen bleiben kann. Es ist mit einem Wort das Wunder der Schöpfung, die Frage, wie die Dinge gemacht werden, welche wir uns nicht befriedigend beantworten können. Wäre diese Schwierigkeit: wie es ein selbständiges Fürsichsein in Gott geben kann, beseitigt, so würden wir keine Schwierigkeit mehr darin erblicken, die selbständig-seienden Dinge uns auch als selbständig handelnd zu denken. Machen wir nun diese Annahme, so ergiebt sich als Konsequenz derselben ein verschiedenes Verhalten des Weltgrundes zum Naturlauf und zum geistigen Geschehen. Den ersteren würde Gott bis in die kleinsten Einzelheiten sozusagen selbst besorgen, indem er bestimmte, was in jedem einzelnen Falle zu erfolgen hat, und das Beschlossene auch selbst ausführte. In Bezug auf den letzteren hätte er sich dagegen eine gewisse Reserve oder Selbstbeschränkung auferlegt. Indem er die einzelnen Geister auf nicht weiter angebbare Weise zu Ebenbildern seiner eigenen Machtvollkommenheit, zu Substanzen zweiter Ordnung machte und sie dadurch zu selbständigem Handeln befähigte, überliesse er es ihnen, die Wirkung zu bestimmen, die sich an irgend einen vorhandenen Zustand knüpfen soll. So würde sich neben dem Naturlauf noch das historische Leben der Menschheit, die Geschichte, als ein Reich spezifischer metaphysischer Freiheit erheben.

Es wäre nicht zu besorgen, dass durch diese Freiheit die Gesetzmässigkeit des Naturlaufs, den wir, wenn auch in anderer Form, doch als eine Thatsache anerkannten, aufs neue gefährdet würde. Denn die freien Willen vermöchten doch nicht, aus ihrem engbegrenzten Kreise herauszutreten, vermöchten doch nicht mehr als zu wollen, während die Verwirklichung ihrer Entschlüsse nach wie vor von der Wirksamkeit des Naturlaufs, d. h. vom Willen Gottes abhängig bliebe. Den Mechanismus dieses Naturlaufs würde dann Gott gewissermassen den endlichen

Geistern zur Verfügung stellen, durch ihn die Ausführung ihrer Willensentschlüsse übernehmen, indem er an die psychischen Erregungen die dazu gehörigen mechanischen Funktionen knüpfte, durch die der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Nur solches Wollen, welches den Gepflogenheiten des Naturlaufs zuwiderläuft, würde dieser sich weigern zur Ausführung zu bringen. So würde, wenn es sich z. B. um die Einwirkung eines Geistes auf einen andern handelt, die Mitwirkung Gottes oder des Naturmechanismus darin bestehen, dass er durch eine Reihe von Aktionen, die sich uns als Erregung der Nerven, Thätigkeit der Sprachorgane, mechanische Uebertragung der Laute, Erregung der Gehörsnerven darstellen (von deren Vielheit, Form und Zusammenhang wir den Grund nicht wissen), in dem anderen Geiste einen Eindruck, eine Kenntnis der Absichten des ersteren entstehen lässt, worauf er es ihm nun aber überlässt, wie er sich dazu verhalten, was er darauf thun will. Auch würde die freiwillige Gefügigkeit, welche Gott solchergestalt den menschlichen Willensäusserungen erweist, ihn doch keineswegs hindern, bedrohlichen, mit den Zielen seiner in der Weltgeschichte verfolgten Politik unvereinbaren Bestrebungen in geeigneter Weise durch unmittelbares Eingreifen in den Gang der Geschichte zu begegnen. Denn die Selbständigkeit, die er den einzelnen Geistern zugestand, wäre doch keine notwendige, unwiderrufliche. Nichts könnte Gott daher hindern, sie in einem — bestehenden oder zu erzeugenden — Individuum zum grössten Teil oder auch völlig aufzuheben, es zum willenlosen Werkzeug seines Willens, zum direkten Organ seiner Thätigkeit zu machen, um durch ihn, durch die Wirkungen, welche dieser von Gott gänzlich erfüllte Mensch auf seine Mitmenschen auf dem natürlichen Wege ausübt, eine Gegenwirkung gegen das von ihm nicht gebilligte, aber metaphysisch geduldete Böse auszuüben. Ein solches Individuum würde dann, indem sein Inneres gänzlich von Gott erfüllt ist, seine äussere menschliche Erscheinung aber unverändert bleibt, allerdings in noch höherem und speziellerem Sinne Gottmensch und Inkarnation Gottes genannt werden können, als die übrigen Geister, und man würde nicht sagen können, wie weit in ihm noch menschliche Natur und menschliche Freiheit neben dem Ergriffensein durch Gott und dem Aufgehen in Gott vorhanden sein können. Ich vermeide es, diese abstrakten Erwägungen

über allgemeine Möglichkeiten zu Behauptungen über bestimmte Thatsachen auszudehnen. Solchen wird die Philosophie immer mit grösster Reserve gegenüberstehen und nicht zugeben, dass das Zugeständnis einer Möglichkeit auch die Anerkennung einer bestimmten Thatsache bedeute. Am allerwenigsten wird sie zugeben können, dass die göttliche Mission irgend eines angeblichen Gottmenschen durch von ihm angeblich verrichtete Wunder bezeugt werden könne; vielmehr wird sie behaupten, dass sich auf solche Wunder zu berufen der schlechteste Dienst sei, den man der Sache leisten könne.

Doch kehren wir nach dieser vielleicht länger als nötig ausgesponnenen Abschweifung zu unserem eigentlichen Thema: die Natur der Naturnotwendigkeit, zurück. Eine Frage ist noch zu erledigen. Wenn der Naturmechanismus nur als Erfahrungsthatsache uns gegeben ist, eine einsehbare Notwendigkeit aber nicht besitzt: wie erklärt sich dann das Vorurteil, die mit so grosser Zähigkeit festgehaltene falsche Meinung seiner Notwendigkeit? Hume wollte sie in seiner Untersuchung über die Kausalität aus der Gewohnheit ableiten. Dass das nicht geht, bedarf keines umständlichen Beweises. Weder der Begriff der Ursache noch der Gedanke der Notwendigkeit irgend einer durch ein Naturgesetz fixierten Verbindung einer Ursache mit einer Wirkung konnten so entstehen. Denn weder das eine noch das andere, sondern nur zeitliche Aufeinanderfolge der beiden kausalverbundenen Objekte zeigt die Erfahrung, und daher kann auch die durch endlose Assoziationen von Erfahrungen gebildete Gewohnheit nichts anderes als sie, d. h. die Tendenz, das Eintreffen von *b* zu erwarten, wenn *a* erscheint, ergeben. Völlig unerklärt bleibt, wie aus dieser mechanischen Gewohnheitstendenz die Vorstellung der Ursache und der notwendigen Verknüpfung der Wirkung mit ihr entstehen solle. Es verhält sich damit meiner Ansicht nach folgendermassen: Die Vorstellung der Ursache schöpfen wir aus der inneren Erfahrung, aus unserem eigenen lebendigen Wollen und Vollbringen. Auch Hume, der es für ebenso unmöglich hält, das Verursachen in der inneren Erfahrung zu entdecken, wie in der äusseren, muss doch zugeben, dass der „*animal nisus*", d. h. das Kraft- und Machtbewusstsein, welches wir in uns erfahren und fühlen, wenngleich sich kein bestimmter Begriff der Kraft daraus gewinnen lässt,

doch sozusagen den ersten Anstoss zur Bildung einer vagen Vorstellung von Kraft und Ursache giebt[1]. Die Kraftäusserung, welche wir in uns selbst erleben, übertragen wir dann auf die Dinge und verwandeln so das Aufeinanderfolgen, das wir allein unmittelbar wahrnehmen, in das Verständnis eines Auseinanderfolgens. Die Notwendigkeit aber, welche wir dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung zuschreiben, entstammt unserer apriorischen Einsicht in die logische Notwendigkeit und bedeutet eine irrtümliche Anwendung derselben, deren Erklärung in Folgendem zu suchen sein dürfte. Von dem Denknotwendigen wissen wir, dass seine Forderung zu aller Zeit erfüllt wird, sind also gewohnt, das ewig sich gleichbleibende Verhalten der Dinge nach den Geboten der denknotwendigen Wahrheiten als eine Folge eben derselben zu betrachten. Dieser Zusammenhang verführt uns nun, auch die umgekehrte Schlussfolge von dem gleichbleibenden Verhalten auf eine ihm zu Grunde liegende Denknotwendigkeit zu machen, d. h. es wegen seiner Gleichförmigkeit für denknotwendig zu halten. Weil uns unsere Beobachtung eine ausnahmslose Regelmässigkeit des Naturlaufs zeigt und wir noch nie eine Ausnahme von seinen Gesetzen beobachtet haben, halten wir die Ausnahmslosigkeit für ein Zeichen der Notwendigkeit, das Immersein für ein Seinmüssen.

Das ist ein Irrtum, denn auch ein Zusammenhang zweier Dinge, der sich von Anfang bis zu Ende der Welt regelmässig und ausnahmslos wiederholt hat, braucht doch noch nicht notwendig zu sein, — aber ein Irrtum, zu dem uns nicht die Gewohnheit allein, sondern nur der Besitz des Denknotwendigen und seine durch eine an sich richtige Gewohnheit veranlasste Verwechslung mit dem Nichtnotwendigen verleiten kann. In Kantischer Sprache ausgedrückt, ist der Fehler, den wir begehen, der, dass wir das Sein zu aller Zeit für ein Schema der Notwendigkeit halten. —

Ist aber auch Hume's Erklärung der Entstehung des Kausalbegriffs und der Notwendigkeit der Kausalverbindungen unhaltbar: in der Hauptsache, dass die Naturgesetze keine denknotwendigen Wahrheiten, sondern nur Formulierungen thatsächlicher

---

[1] Inquiry Abt. VII, Teil 1, Note m, und Teil 2, Note p, S. 79 u. 91 der Ausgabe der Philosophical Works, Bd. IV, Edinburgh 1826.

Verhältnisse von lediglich erfahrungsmässiger Gültigkeit sind, behält der grosse Schotte doch Recht[1].

---

[1] Die Leugnung der Notwendigkeit der Naturgesetze und der absoluten Gleichförmigkeit des Naturlaufes dürfte als eine noch grössere Ketzerei aufgenommen werden, als die Leugnung synthetischer Urteile *a priori*, mit der sie eng zusammenhängt. Nun habe ich zwar im Text ausdrücklich betont, dass die Negierung der Notwendigkeit der Kausalzusammenhänge die empirische und praktische Geltung derselben und somit die empirische Naturwissenschaft völlig unangefochten lasse; aber die naturwissenschaftliche Orthodoxie — denn es giebt eine solche so gut, wie es eine kirchliche Orthodoxie giebt — wird, fürchte ich, doch fortfahren, die Aufhebung der Notwendigkeit des empirischen Kausalnexus als gleichbedeutend mit der Aufhebung der Naturwissenschaft selbst zu betrachten. Eine noch schlimmere Aufnahme dürfte aber der von mir vertretene Standpunkt bei den Kantianern finden, deren Bestreben, der Naturwissenschaft eine durch und durch apriorische Grundlage zu geben, sie transcendental aus apriórischen Elementen des Verstandes zu deduzieren, er allerdings aufs Schärfste entgegentritt. Sie werden schwerlich geneigt sein, einen solch ketzerischen Standpunkt überhaupt noch als einen philosophischen anzuerkennen. Angesichts dieser doppelten Verfehmung gereicht es mir zur Beruhigung, doch nicht ganz allein mit meiner Meinung dazustehen, sondern auf eine Anzahl bedeutender Denker der Gegenwart als auf solche, welche meine Ansicht in den wichtigsten Punkten teilen, hinweisen zu können.

David Hume's, von dessen philosophischer Bedeutung ja auch Kant stets nur mit grösster Hochachtung spricht, habe ich schon im Text gedacht. Von zeitgenössischen Denkern nenne ich zunächst Hermann Lotze, allerdings mit dem Bemerken, dass sich seine in seinen verschiedenen Schriften zerstreuten Bemerkungen über den in Rede stehenden Punkt meiner Meinung nach nicht zu einer in sich völlig konsequenten und eindeutigen Auffassung zusammenfassen lassen. In der Konsequenz seiner Lehre von der Wechselwirkung als einem von der lebendigen Regsamkeit des Absoluten beständig unterhaltenen inhaltsvollen Prozess liegt es durchaus, den Naturmechanismus und seine Notwendigkeit auf die Thätigkeit, den Willen des Absoluten zu reduzieren. Das letzte Kapitel des ersten Bandes des „Mikrokosmus" zieht auch diese Konsequenz in sehr entschiedener Weise. „Alle jene unerschütterliche Notwendigkeit, mit welcher das Ganze des mechanischen Weltlaufes selbständig für sich festzustehen scheint, ist ein ganz eitler Traum". Der höhere Grund des Absoluten muss stets mitwirken. Es ist ein „seltsamer Stolz" unserer naturwissenschaftlichen Aufklärung, „zur erklärenden Nacherzeugung der Wirklichkeit keine anderen Voraussetzungen nötig zu haben, als irgend einen ursprünglichen Thatbestand an Stoffen und Kräften und die unverrückte Geltung eines Kreises allgemeiner, in ihren Geboten sich stets gleicher Naturgesetze" (3. Aufl. S. 422). Das Absolute ist „die

6. Von den kahlen Höhen der ontologischen Spekulation steigt die angewandte Metaphysik hinab zu den bestimmteren

---

bestimmende Macht, welche jedem Vorangang die Gestalt und Grösse seiner Folge, jedem einzelnen Wesen den Umkreis seiner möglichen Thätigkeit, jeder einzelnen Aeusserung derselben ihre besonderen Formen vorzeichnet. Man täuscht sich darin, dass man die Wirkungsweisen, welche die Dinge gegeneinander beobachten, als ganz selbstverständliche Folgen aus den bestimmten Eigenschaften, welche nun einmal ihre Natur ausmachen, und aus dem Miteinfluss der jedesmal gegebenen Umstände ableiten zu können glaubt. Eine aufrichtige Betrachtung führt uns vielmehr zu dem Geständnis, dass aus diesen Vordersätzen allein, wie wir auch ihren Inhalt zergliedern und wieder verknüpfen, die Wirkungen, welche die Erfahrung uns thatsächlich zeigt, als notwendige Schlusssätze nicht hervorgehen, sondern dass eine unbekannte Macht, wie Rücksicht nehmend auf Etwas, was wir in jenen Vorbedingungen nicht antreffen, an ihre Gestalt die bestimmte Gestalt der Folge geknüpft hat" (S. 430). „Der Eindruck von Selbstverständlichkeit", heisst es weiter, „welchen so viele Zusammenhänge von Ursache und Wirkung uns erwecken, rührt doch nicht von einer uns begreiflichen inneren Notwendigkeit, sondern nur von der allgemeinen und überwältigenden Wirklichkeit dieser Verknüpfungen her, die als überall wiederkehrende Welteinrichtungen uns mit dem Schein täuschen, nicht bloss Thatsache der Erfahrung, sondern denknotwendige Verhältnisse zu sein" (S. 434). Wir scheitern immer, wenn wir diese vorgeblich denknotwendige Wahrheit aus Gründen des reinen Denkens begreifen wollen (ebendas.); die Kausalzusammenhänge sind „uns nur als unwiderrufene Thatsachen der wirklichen Welteinrichtung erweislich, aber nicht als Notwendigkeiten begreiflich" (S. 435). Allerdings meint Lotze, dass, wenn wir das Wesen eines Dinges, wie es im Absoluten enthalten ist, völlig durchschauten, wir auch ein Recht haben würden, „von dieser Natur des Dinges alle Weisen seines Verhaltens als nun notwendige Folgen abzuleiten". „Denn die eigene innere Wahrheit und Folgerichtigkeit wird das Unendliche nötigen, mit jeder bestimmten endlichen Form, welche es sich giebt, auch die unveränderliche Wirkungsweise sich festzusetzen, die es in ihr ausüben will, entsprechend dem Sinne, in welchem es überhaupt diese einzelne Form als wesentlichen Teil seiner Erscheinung schöpferisch gestaltete" (S. 433). Aber es ist klar, dass hier unter „Notwendig" die logische Notwendigkeit, das Garnicht anders sein können, dessen Gegenteil absolut unmöglich ist, nicht verstanden sein kann, wie auch aus anderen Stellen klar hervorgeht. So meint Lotze S. 436, dass, wenn wir den Zweck, den das Absolute mit seinem Wirken verfolge, kennten, wir aus ihm heraus die allgemeinen Gesetze des Wirkens, die es in diesem Erscheinen sich

Formen, in welchen das Sein in der Wirklichkeit erscheint. Sie betrachtet dieselben, die sie aus dem Seienden überhaupt nicht

vorgeschrieben hat, verstehen und imstande sein würden, sie nicht bloss als Thatsachen hinzunehmen, sondern als die eigene Folgerichtigkeit des Unendlichen zu begreifen. S. 441 spricht er von einer „selbstgewählten Konsequenz" des Unendlichen, S. 446 sagt er, dass alle Gesetze des Mechanismus nur der eigene Wille der Weltseele seien. Hiermit stimmt dann die Ansicht, dass die allgemeinen Gesetze des mechanischen Naturlaufes nicht als angeborene Erkenntnisse in unserem Innern liegen (Bd. II. S. 9), dass Wunder, d. h. die momentane Aufhebung von Naturgesetzen resp. ihre Ersetzung durch andere, möglich sind (S. 53, 54; vergl. Grundz. d. Religionsphil. 1882 §§ 56—59; auf die abweichende Fassung des „Wunders" gehe ich hier nicht weiter ein), wie ebenso die S. 59, wie am Schluss des ganzen Werkes hervortretende Auffassung, dass die Wirklichkeit im Grossen Wunder und Poesie, Prosa aber nur die zufällige und beschränkte Ansicht der Dinge, die ein enger und niedriger Standpunkt gewährt, ist, und endlich die Aeusserung, dass neben dem Sinn der Welt „nur jene allgemeinsten, noch auf kein bestimmtes Wirkliche bezogenen Gesetze, ohne deren Herrschaft in keiner denkbaren Wirklichheit eine Folgerichtigkeit irgend einer Art bestehen würde", von unbedingter und ewiger Geltung sein dürfen, veränderlich dagegen ihrem Begriffe nach „alle die abgeleiteten Gesetze, die aus der Anwendung jener höchsten Regeln auf die Natur des Geschaffenen entspringen" (gleichf. S. 59). Als denknotwendige Gesetze bezeichnet Lotze in demselben Bande S. 297 das Gesetz der Identität und das des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung, d. h. „das Gesetz der Kausalität, nach dem jede Veränderung ihre Ursache verlangt" (S. 298). Nun aber scheinen die weiteren Ausführungen auch den bestimmten einzelnen Kausalzusammenhängen mit Hülfe des Identitätssatzes eine ewige Gültigkeit zuzuschreiben, denn Lotze spricht von der „Gewissheit, dass überall da, wo gleiche Bedingungen wiederkehren, die gleiche Folge mit ihnen verbunden ist (S. 300). Bd. III. S. 476 werden die „allgemeinen Sätze des Mechanismus" in einem Zusammenhang genannt, der sie als „gültige Wahrheiten" erscheinen lässt. Es lässt sich nicht leugnen, dass Lotze die Grenze zwischen dem Nicht-notwendigen, Thatsächlichen, und dem absolut Notwendigen nicht so scharf bestimmt hat, dass Verwechslungen und unklare Mischungen gänzlich ausgeschlossen wären. Der Gebrauch, den er von der inneren Folgerichtigkeit des Absoluten, der „metaphysischen Gerechtigkeit" des Unendlichen (Bd. III. S. 510) macht, die weder identisch mit logischer Notwendigkeit noch eine blosse Thatsache ist, bringt die von ihm Bd. III. S. 461 ausgesprochene wichtige Unterscheidung notwendig gültiger Wahrheiten, schlechthin gegebener Thatsachen und eines unbedingten Massstabes aller Wertbestimmungen ins Schwanken. Der Grund davon dürfte in der, namentlich in der Metaphysik mit Recht betonten Notwendigkeit zu suchen sein, auch die denknotwendigen

abzuleiten vermag, unter dem Gesichtspunkte der denknotwendigen, für alles Sein verbindlichen Wahrheiten, welche die Onto-

---

Wahrheiten nicht als ein aller Wirklichkeit vorhergehendes und Befolgung von ihr erzwingendes Prius anzusehen, sondern auch sie dem absoluten Sein, aus dessen Wesen sie folgen, unterzuordnen und sie als die ewigen Gedanken oder Verfahrungsweisen desselben zu fassen (Metaphysik §§ 83—93; vergl. Mikrokosm. Bd. III, Bch. IX, Kap. 5, Grundz. d. Religionsphil. 1882 §§ 43—46). Diese an sich sehr berechtigte Forderung droht aber den spezifischen Charakter des Denknotwendigen aufzuheben, da nun die logischen Gesetze in gleicher Weise wie die übrigen Gesetze der Dinge (vergl. §§ 24—36) als Verhaltungsweisen des Seienden selbst erscheinen. Die Grenze zwischen beiden verwischt sich, indem einerseits die logischen Gesetze als Verhaltungsweisen des Seienden als Thatsachen, andererseits die empirischen Gesetze als Verhaltungsweisen des Absoluten notwendig erscheinen. So können denn die allgemeinen Gesetze des Mechanismus eine unklare Mittelstellung erlangen; sie sind, weil sie, wie auch die logischen Prinzipien, Ausdruck der ewigen Natur des Absoluten sind, keine blossen Thatsachen, zugleich aber, weil doch das Denken ihnen nicht jene Notwendigkeit zu erteilen vermag, welche es seinen unmittelbar evidenten Prinzipien beilegt, doch nicht denknotwendige Wahrheiten. Ich habe im Texte versucht, eine die beiden Extreme: die denknotwendigen Wahrheiten vorweltliche Gebote für eine noch nicht seiende Wirklichkeit (Weisse), und: die denknotwendigen Wahrheiten bloss thatsächliche Formen des Weltlaufs, — zugleich aber auch die Vermischung von Thatsachen und denknotwendigen Wahrheiten vermeidende Ansicht zu entwickeln; dem Urteil des Lesers muss ich es überlassen, ob er darin, wie ich glaube, die konsequente Durchführung der Lotze'schen Lehre von den Wahrheiten, Thatsachen, Werten, oder eine Verschlimmbesserung derselben sehen will.

Mit der scharfen Unterscheidung von Thatsachen und Denknotwendigem stimmt wieder, was Lotze im Kap. VII der Metaphysik: „Die Gesetze der Wirkungen", über die Naturgesetze sagt. Er leugnet die Denknotwendigkeit der Gesetze der Gravität, der Unveränderlichkeit und Unverlierbarkeit der Masse, der Konstanz der Summe der Bewegung, ja selbst des physikalischen Gesetzes der Erhaltung der Kraft. Sie sind lediglich thatsächliche, obgleich erfahrungsmässig gutbeglaubigte Gepflogenheiten des Naturlaufs.

Die Logik unterscheidet in dem zweiten Kapitel des letzten Buches: „Die Ideenwelt", sorgfältig die gültigen Wahrheiten von den Thatsachen, auch von der Thatsache ihres Gedachtwerdens (§ 316, 318, 2. Aufl.), und sucht diese Unterscheidung auch als den eigentlichen Sinn der platonischen Ideenlehre zu erweisen. Aber die oben dargelegte schwankende Zwischenstellung der allgemeinen Naturgesetze führt hier zu einer entsprechenden schwankenden Zwischenstellung synthetischer apriorischer Wahrheiten (§ 350 f.), infolge deren § 359 die Mechanik den

logie entwickelt, und nimmt, wo ihre äussere Erscheinungsweise oder die Auffassung, welche die Einzelwissenschaften von ihnen

---

Rang einer apriorischen Wissenschaft erhält. Die ursprünglichen sachlichen Synthesen und die Zusammengehörigkeit ihrer Glieder giebt das Erkennen durch ursprüngliche synthetische Wahrheiten wieder, Wahrheiten, deren Evidenz aber doch nicht eine logische, sondern eine ästhetische ist, die nicht an der Denkunmöglichkeit, sondern an der offenbaren Absurdität ihres kontradiktorischen Gegenteils ihren Prüfstein hat (§ 364). Ich habe schon in der Note S. 155 bemerkt, dass ich etwas, dessen Gegenteil denkbar ist, auch nicht als unbedingt und absolut notwendig gelten lassen kann.

Friedrich Paulsen spricht in seiner „Einleitung in die Philosophie“ S. 409 (2. Aufl.) sich offen dahin aus, dass er nicht der Meinung sei, die in Deutschland lange für ausgemacht gegolten hat, Hume's Behauptung, es gebe über Thatsachen keine schlechthin allgemeinen und notwendigen Urteile, sei durch Kant widerlegt. Die Kantische Argumentation falle in sich selbst zusammen und erreiche ihr Ziel nicht. „Kant hat sein erstes und eigentliches Ziel, auf das die Beweisführung der Aesthetik und Analytik gerichtet ist, nicht erreicht: die Möglichkeit der Erkenntnis von Thatsachen aus ‚reiner Vernunft‘ und damit die Möglichkeit streng allgemeiner und notwendiger Urteile über Thatsachen ist es ihm nicht gelungen zu beweisen. In diesem Punkt behält der Empirismus Hume's gegen ihn Recht“ (S. 425). „Der Grund unseres Glaubens an die allgemeine Naturgesetzmässigkeit ist im Grunde kein anderer, als der Grund des Glaubens an die Allgemeingültigkeit der Regel, dass jeder Mensch einen Vater und eine Mutter hat; nicht eine ‚apriorische Notwendigkeit‘, sondern die Erfahrung ist seine Stütze“.

Christoph Sigwart, dessen Stellungnahme zu der Frage der synthetischen Urteile *a priori* ich auch schon an einer früheren Stelle (S. 155 Anm.) berührte, ist der Ansicht, dass die Urteile über Thatsachen, welche Kant ein Recht hatte als synthetische zu bezeichnen (Logik Bd. I. S. 342, 356, 358), und zu denen die Urteile der Kausalität gehören, nicht unmittelbar gewiss und notwendig sind (S. 348, 358). Sie sind erst dann gewiss, wenn es feste und notwendige Regeln giebt, nach denen sie angewandt werden können (S. 357). Giebt es dergleichen? Sie können teils Axiome der Begriffsbildung, teils Postulate hinsichtlich des Seienden sein (S. 358). Axiome sind Sätze, deren Wahrheit und Gewissheit unmittelbar einleuchtet, deren Gegenteil zu denken unmöglich ist, und welche die letzte Voraussetzung bilden, auf welche alle Begründung zurückgehen muss (S. 361). Zu ihnen gehören die letzten Voraussetzungen der Mathematik (S. 363). Postulate sind dagegen Sätze, welche weder weiter zu begründen und abzuleiten, noch als unmittelbar und notwendig gewiss anzunehmen sind, deren Gewissheit aber doch, nur aus anderen Gründen, als der logischen Notwendigkeit, also aus allgemeinen psychologischen Motiven, angenommen wird (S. 362).

ausgebildet haben, damit nicht übereinstimmt, diejenigen Veränderungen und Umformungen mit ihnen vor, welche erforder-

---

Sie bilden die Grundlage unserer Urteile über das Seiende. „Das Kriterium des Nicht-anders-denken-könnens ist immer wieder von der psychologischen Unmöglichkeit infolge der Gewohnheit (NB. giebt es die im absoluten Sinne?), statt von der logischen Notwendigkeit verstanden worden". Auch Kant's grossartiger Versuch, die synthetischen Urteile *a priori* aufzuzeigen, welche aller Erfahrung zu Grunde liegen, muss als gescheitert betrachtet werden. „Weder seine Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen der von ihm ergänzten traditionellen Logik, noch die auf dieser Basis gewonnenen synthetischen Grundsätze und ihre Beweise haben die Ueberzeugung hervorzubringen vermocht, dass wir es hier mit absolut notwendigen und selbstverständlichen Sätzen zu thun haben, deren Gegenteil zu denken unmöglich ist" (S. 365).

Insbesondere heisst es von den Kausalurteilen: „Sobald man sich klar gemacht hat, dass in dem allgemeinen Kausalitätsprinzip niemals liegt, wie beschaffen die Ursache einer gegebenen Wirkung sein müsse, fehlt jede Möglichkeit, nach demselben auf das Dasein einer bestimmten Ursache zu schliessen" (S. 366).

Der gesetzmässige Zusammenhang der Welt ist nach Bd. II. S. 19 ein Postulat, dessen Annahme auf unserem Wollen beruht. „Man wird zugestehen müssen, dass ein strenger Beweis für die absolute Unmöglichkeit eines planlosen und regellosen Geschehens nirgends erbracht ist", nie wird es „einer konstruierenden Metaphysik gelingen, uns zu überzeugen, dass ein Seiendes nicht anders gedacht werden könne, als gesetzmässig durch anderes Seiende bestimmt, oder dass in dem logischen Gesetz der Identität schon liege, dass alle Veränderung eines Seienden aus inneren oder äusseren Gründen nach allgemeinen Regeln notwendig sei. Ebensowenig aber will auf subjektivistischem Boden der Nachweis gelingen, dass die Wahrnehmungen, nur wenn sie dem Kausalitätsgesetze gehorchen, in der Einheit Eines Bewusstseins sich vereinigen lassen, und es also die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung sei, dass jeder Veränderung eine andere vorangehe". „Warum nicht in einem Bewusstsein sich sollen Ereignisse vereinigen lassen, die eben nur thatsächlich in Einem Falle folgen, ohne dass wir der Notwendigkeit dieser Folge bewusst wären, hat Kant nicht gezeigt" (S. 21). Die Postulate sind den Grundsätzen auf ethischem Gebiet verwandt (S. 22). Auch Sigwart unterscheidet das allgemeine, aus der Natur des Denkens entspringende Kausalprinzip (*principium rationis sufficientis*) von den bestimmten Kausalurteilen. Welcher Art aber dieser Grund ist, ob er in dem Wesen der Dinge für sich, oder in ihrem Verhältnis zu äusseren Ursachen gesucht werden müsse, ist durch das allgemeine Prinzip nicht bestimmt, sondern kann nur durch die Versuche, das wirklich Gegebene auf einheitliche Gründe zurückzuführen, entschieden werden" (S. 126). Im Sinne dieser Ausführungen ist dann Sigwart's „Theorie der Induktion" (S. 356 f.)

lich sind, um die Uebereinstimmung mit den ontologischen Prinzipien herzustellen. Indes beschränkt sich die Aufgabe der

---

gehalten. Es ergiebt sich, dass wir aus einer Anzahl beobachteter Fälle nie schliessen können, dass das beobachtete Verhalten stets notwendig so sein muss, „dass die durch Induktion gewonnenen Sätze niemals im strengen Sinne bewiesen, sondern, logisch betrachtet, nur Hypothesen sind“ (S. 383). Die allgemeine Gesetzmässigkeit des Naturlaufes ist, so können wir im Sinne Sigwart's sagen, keine logische Notwendigkeit, sondern ein Postulat der praktischen Vernunft.

Die Unmöglichkeit, einen denknotwendigen Zusammenhang der Wirklichkeit herzustellen, betont auch Wilhelm Dilthey mit grosser Entschiedenheit (Einl. i. d. Geisteswissenschaften S. 471, 497 f.). Er folgert daraus die Unmöglichkeit der Metaphysik überhaupt, weil er ihr die Aufgabe stellt, die gesamte Wirklichkeit logisch zu konstruieren, die Wirklichkeit als Logismus zu erkennen (S. 491 f., 496, 503, 505; vergl. S. 160—165, 242 f.). Ich setze ihr eine andere, beschränktere Aufgabe, die nämlich, das Denknotwendige in der Welt (die denknotwendige Grundstruktur alles Seins) zu erkennen, woraus von selbst folgt, dass das Denknotwendige nicht die gesamte Wirklichkeit darstellt, dass diese mehr als bloss Denknotwendiges enthält. Da sich nun dieses „Mehr“ nur erfahren und erleben, aber nicht aus dem Denknotwendigen ableiten lässt, so bildet das letztere auch nicht den Grund, sondern nur die unerlässliche Bedingung der gesamten Wirklichkeit. Die Aufsuchung des Grundes der gesamten Wirklichkeit und die Zusammenfassung der verschiedenen Seiten des Wirklichen zu einer allgemeinen Weltansicht (wovon Dilthey S. 455 spricht), überlasse ich der Religionsphilosophie, welche allerdings auf den Rang einer exakten Wissenschaft keinen Anspruch erheben kann. Die Unmöglichkeit der Metaphysik im Sinne einer logischen Konstruktion der gesamten Wirklichkeit gebe ich natürlich zu; die Metaphysik in dem Sinne, den ich mit dem Worte verbinde, wird aber durch diese Unmöglichkeit garnicht berührt. Die universelle Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch bestreitet ja Dilthey nicht (S. 497, 498; vgl. S. 12). In der zweiten Abteilung dieses Werkes werde ich, wenn inzwischen der zweite Band der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ erschienen sein wird, Gelegenheit haben, auf die Koinzidenz- und Differenzpunkte meines und des Dilthey'schen Standpunktes näher einzugehen: hier möge es genügen, auch Dilthey als einen solchen anzuführen, der die Denknotwendigkeit des Kausalzusammenhanges (Dilthey setzt dafür, was mir wegen der unsicheren Stellung, welche dieses Prinzip bei Leibniz zum Identitätsprinzip einnimmt, nicht unbedenklich erscheint, Leibniz' Satz vom Grunde) verneint.

Während der Korrektur geht mir, vom Verf. freundlichst übersandt, Wilhelm Windelband's Rektoratsrede: Geschichte und Naturwissenschaft, Strassburg 1894, zu, die sich aus methodologischen Gründen gleichfalls mit dem Problem des Unterschiedes der *vérités de fait* und der *vérités*

angewandten Metaphysik auf die Feststellung bezhw. Berichtigung der allgemeinen Grundzüge, welche die Einzelwissenschaften als

de raison beschäftigt. Auch Windelband unterscheidet Thatsachen (von ihm Ereignisse genannt) und Gesetze als letzte inkommensurable und auseinander unableitbare Grössen unserer Weltvorstellung (S. 27). Aber obwohl er die Gewinnung der Naturgesetze aus Thatsachen zugesteht und Naturwissenschaft und Geschichte als empirische Wissenschaften der Mathematik und Philosophie (ich würde sagen: Metaphysik) als rationalen Wissenschaften gegenüberstellt (S. 8), rechnet er doch die Naturgesetze zu den letzteren, den Gesetzen. Ich glaube, sie zu den ersteren, den Thatsachen, rechnen zu müssen. Denn wie, was Windelband in vorzüglich präziser Weise ausführt, die Bedingung, welche das Gesetz fordert und an welche es die gesetzmässige Folge knüpft, nicht aus dem Gesetz selbst folgt, sondern als ein aus dem gesetzlichen Wesen nicht ableitbares Ereignis hinzutreten muss (S. 25), so ist, meine ich, auch die Folge, aus deren stetiger Wiederholung wir das „Gesetz" abstrahieren, ungeachtet der Regelmässigkeit ihres Eintretens nur ein zweites thatsächliches Ereignis, das sich nicht aus allgemeinen (logischen) Gesetzen als notwendig ableiten lässt. Die Regelmässigkeit selbst, das Gesetz, die „Weltformel" ist nur der Ausdruck einer Thatsache und wird somit, nach Windelband's treffender Bezeichnung (S. 12) aus einem Nomothetischen zu einem Idiographischen, zu einer im göttlichen Willen ihren Ursprung habenden *vérité de fait*. Erst durch Ausdehnung auch auf die Naturgesetzmässigkeit selbst wird „das historische Prinzip" in Wahrheit „auf das Gebiet der Naturwissenschaften hinübergetrieben" (S. 13). Die Gesetzmässigkeit des Naturlaufes wird nun aus einem denknotwendigen zu einem wertvollen singulären (S. 21 f.) Bestandteile der Welt.

Von den englischen Denkern, die ich in der schon mehrfach angezogenen Note gleichfalls schon erwähnte, verficht Alexander Bain mit Entschiedenheit die Meinung, dass die Naturgesetze synthetisch, aber nicht unbedingt notwendig sind. Im metaphysischen Sinne sind das Gravitationsgesetz, die Bewegungsgesetze zufällig; sie hätten können anders sein. „Auf nichts als auf Erfahrung beruht unser Glaube, dass die Sonne morgen aufgehen wird" (Logic, Part first, Deduction, 1879, S. 229). S. 271 unterscheidet er formale oder notwendige Wahrheiten: die Gesetze des Denkens, und materiale, zufällige Wahrheiten: induktive Gewissheit. Die Grundlage der letzteren ist nicht die „Undenkbarkeit des Gegenteils", sondern die Annahme der Uniformität der Natur. Diese aber ist keine selbstverständliche Wahrheit, sondern ein Postulat der praktischen Vernunft (S. 272, 274).

In ähnlicher Weise äussert sich Stanley Jevons. Er unterscheidet wie ich das allgemeine Kausalgesetz: Jedes Ding hat eine Ursache, von den bestimmten Kausalurteilen: Dieses Ding hat diese Ursache und diese Ursache hat diese Wirkung (The Principles of Science, 1887, S. 223). Dem ersteren giebt er eine Fassung, der ich nicht zustimmen

die beständige Form der von ihnen durchforschten Seinsgebiete (z. B. Raum, Materie, Mechanismus) ansehen; in das Gewirr der

kann, die letzteren hält er für nicht unbedingt gewiss und notwendig. Das ganze Verhältnis ist ein „*mystery*"; es ist nicht notwendig, dass die Zukunft der Vergangenheit gleiche, sogar ein so einfacher Fall, wie der Stoss zweier Billardkugeln, „giebt unendlich mehr zu lernen auf, als der menschliche Verstand jemals zu ergründen fähig ist" (S. 222). Wir müssen uns daher nicht einbilden, dass unsere Erkenntnis der Natur jemals Gewissheit erreichen kann. „Ich wiederhole, dass, wenn eine Ursache eine unveränderliche und notwendige Bedingung eines Ereignisses bedeutet, wir nie gewiss wissen können, ob sie vorhanden ist oder nicht" (S. 226).

Keine der induktiven Wahrheiten ist in Wahrheit sicher vor Ausnahmen oder gänzlichem Umsturz. „Alle (induktiven) Wissenschaften sind, im Verhältnis zu der Ausdehnung und Zusammengesetztheit des Weltalls, dessen Erforschung sie unternehmen, im Zustande der Kindheit und werden ewig darin bleiben" (S. 238). Völlige Gewissheit würden sie nur dann gewähren, „wenn unsere Kenntnis der Kräfte, welche das Weltall erfüllen, vollständig, und wir zugleich gewiss wären, dass dieselbe Macht, welche das Weltall geschaffen hat, ihm auch erlaubt, sich ohne willkürliche Veränderung zu entwickeln (S. 239). Die Möglichkeit einer solchen willkürlichen Aenderung ist aber stets vorhanden. — Auch ihm ist also die Uniformität des Naturlaufes keine notwendige Wahrheit, sondern nur ein praktisches Postulat.

Stuart Mill's Behandlung leidet an dem Fehler, dass er das allgemeine Kausalitätsgesetz nicht genügend von den bestimmten Kausalurteilen scheidet und die Gesetzmässigkeit der Natur überhaupt, welche aller Induktion zu Grunde liegt, aus der Induktion selbst erst als Schlusssatz derselben gewinnen will (System of Logic 10th. ed., vol. I. Bk. III. Ch. III.), sogar *per enumerationem simplicem* (V. II. Ch. XXI, § 1, 2). Die logische Notwendigkeit der Kausalverbindungen bestreitet aber folglich auch er. Er findet keine Schwierigkeit in der Vorstellung, dass in irgend einem entfernten und uns unzugänglichen (astronomischen) Weltsysteme Ereignisse einander aufs Geratewohl, ohne irgend welches bestimmte Gesetz folgen; weder in unserer Erfahrung noch in unserer geistigen Natur liegt ein zwingender Grund, das für unmöglich zu halten (Bd. II. S. 98, vergl. auch S. 108). In der Note (S. 108) gegen Dr. Ward's Aufsatz in der Dublin Review Oktober 1871 verteidigt sich Mill gegen den Einwand, dass, wenn die Uniformität der Natur sich nicht aus einer transcendentalen Betrachtung ergebe, alle Naturwissenschaft hinfällig werden würde. Deren Sicherheit wird dadurch nicht aufgehoben, da das Kausalgesetz ja für die praktischen Bedürfnisse der Naturwissenschaft genügend durch Erfahrung beglaubigt ist. In Gemässheit dieser Ansichten urteilt Hume über die Wunder, dass sie in dem Sinne, dass der bekannte Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich ändere, logisch allerdings

Einzelthatsachen soll und kann die Metaphysik nicht eindringen (S. 160).

---

möglich seien. An sie zu glauben habe man aber dennoch keine Veranlassung, so lange nicht ihre Evidenz grösser sei als die der erfahrungsmässigen Konstanz des Naturlaufes, was noch bei keinem Wunder der Fall gewesen sei. Wunder in dem Sinne, dass ein Ding gar keine Ursache habe, widersprechen sich selbst, insofern ja Gott als ihr Bewirker und damit als ihre Ursache angesehen wird (Ch. XXV, § 2).

Endlich dürfen wir aber auch Kant selbst zu denjenigen rechnen, welche die Notwendigkeit der Konstanz des Naturlaufes thatsächlich leugnen. Denn die bestimmten Kausalzusammenhänge, die empirischen Naturgesetze, sind auch ihm keine notwendigen Folgen des allgemeinen Kausalgesetzes, sondern erfahrungsmässige Wahrheiten, damit aber, da Erfahrung ja keine Allgemeinheit und Notwendigkeit gewährt, nicht unbedingt notwendig und unveränderlich gültig. — Kehrb. 681, Erdm. 135: „Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch-bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen". Kehrb. 135, 136, Erdm. 611: „Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann". Vergl. damit die Stellen aus der Einl. i. d. Krit. d. Urteilskr. (Beck's Auszug etc. oder Ueber Philos. überh.), Ausg. Erdm. Kap. IV. S. 16, 17; V. 18—23; VI. 23 u. a. m., Streitschrift gegen Eberhard „Ueber eine Entdeckung etc." 2. III. Kirchm. S. 77. Damit aber wird, wie Paulsen sehr richtig bemerkt, der Gewinn der Kantischen „Rettung der Wissenschaften" gegen Hume's Skeptizismus völlig illusorisch. „Alles, was wir nun wüssten, wäre: jedes Ereignis folgt regelmässig auf irgend ein anderes; auf welches? das müssten wir erst durch Erfahrung lernen. Und hier bliebe dann immer die Möglichkeit einer besseren Belehrung durch nachfolgende Erfahrung offen" (Einl. i. d. Philos. 2. Aufl. S. 415). Uebrigens ist auch schon das „regelmässig" ein unerlaubter Zusatz, da das allgemeine Kausalgesetz in Wahrheit nur verlangt, dass alle Veränderung irgend eine Ursache, aber nicht, dass es regelmässig immer dieselbe hat. Aber selbst, wenn man Kant dies zugeben wollte, würde es uns nichts nützen, weil wir, wie Paulsen darlegt, dann zwar wissen würden, dass, wenn ein aus der Erfahrung abgeleitetes Verhältnis ein wirkliches Kausalverhältnis ist, es unauflöslich und allgemeingültig ist, nicht aber, ob es ein solches und nicht eine blosse Aufeinanderfolge ist.

Zu den allgemeinsten Voraussetzungen, welche allen Einzelwissenschaften zu Grunde liegen, gehört nun aber neben der einer Mehrheit von Seinsformen auch die einer Mehrheit seiender Dinge oder Wesen. Aus dem Begriff des absoluten Seins lässt sich weder das eine noch das andere ableiten. Weder dass das Seiende sich in den gegebenen Formen, noch dass es sich in eine Mehrheit seiender Wesen entfalten müsse, lässt sich aus dem Begriff des Seienden überhaupt demonstrieren. Beides sind Thatsachen, welche die Erfahrung zeigt. Aber auch diese Behauptung müssen wir, soweit sie die Mehrheit der Dinge betrifft, sofort widerrufen. Eine Mehrheit von Dingen ist eben keine gegebene Thatsache; vielmehr zeigt die Erfahrung mir thatsächlich nur ein Sein, nämlich mein eigenes. Das Vorhandensein eines anderen Seins, eines Seins ausser mir, eines Nicht-Ich, nehme ich — auf Grund wovon eigentlich? — an, ohne es direkt zu erfahren. Letzteres ist nun auch an sich unmöglich; ein anderes Sein als mein eigenes kann ich schlechterdings nie und nimmer erfahren. Das ist nicht etwa eine Unvollkommenheit meiner menschlichen Natur, sondern folgt eben aus dem Begriff der Erfahrung, die doch schliesslich nichts anderes sein kann als Erfahrung, nichts, das ihrer Natur direkt widerspricht. Erfahre ich das Sein anderer Dinge, so erfahre ich es eben als mein Sein, denn was ich erfahre, erlebe, ist mein, weil „mein" eben das ist, was ich erlebe, erfahre. Auch Gott kann das Sein der Dinge nur soweit „erfahren", als er sie alle in sich hat, als sie zu ihm gehören; Dinge, die ausser ihm sind, ein Nicht-Ich vermöchte auch er nicht unmittelbar zu erfahren, sondern nur durch Denken, welches sein Denken, nicht aber das Nicht-Ich ist, zu erkennen (vergl. S. 18—20). So ist auch die Annahme des Nicht-Ich, die Vorstellung desselben zwar ein Gedanke, den wir in uns finden, erfahren, nicht aber das Nicht-Ich selbst. Erfahrung und Nicht-Ich schliessen sich aus.

Wenn nun aber das Nicht-Ich nicht aus dem absoluten Sein

Die Kantische Argumentation bricht daher durch dieses Zugeständnis an die Erfahrung „mitten entzwei" (S. 416). Paulsen hat Recht: auch in diesem Punkte behält der Empirismus Hume's gegen Kant Recht (S. 425).

Die ausführliche kritische Würdigung der Hume'schen Ansicht behalte ich einer besonderen Abhandlung vor.

abgeleitet und auch nicht als Thatsache von mir erfahren werden kann, wie kann es dann überhaupt festgestellt werden? Ist seine Annahme nicht eine ganz willkürliche, aller Begründung entbehrende, zwischen Himmel und Erde schwebende vage Vermutung? In der That scheint es fast, als wolle die Philosophie bei der Behauptung, dass die Existenz der Aussenwelt nur geglaubt oder wahrscheinlich gemacht, aber nicht bewiesen werden könne, als der Weisheit letztem Schluss stehen bleiben, trotzdem schon Kant es als einen „Skandal“ der Philosophie bezeichnet hatte, keinen genugthuenden Beweis für das Dasein der Dinge ausser uns liefern zu können[1]. Auch er aber hat ihn nicht geliefert. Die Dinge im Raum ausser uns hat er in künstlicher, Vorstellung und Ding an sich, transcendentales und empirisches Subjekt unklar vermischender Weise zu zwischen den Dingen an sich und unseren subjektiven Eindrücken stehenden Halbrealitäten, „Erscheinungen an sich“ gemacht[2], das von unserem Bewusstsein unabhängige Ding an sich, das eigentliche Nicht-Ich, bleibt aber auch bei ihm problematisch; sein Vorhandensein ist von ihm nicht einmal eindeutig behauptet, geschweige denn bewiesen worden.

Wenn ich es nun wage, im Folgenden einen „genugthuenden“ Beweis für die Existenz der Aussenwelt anzubieten, so bin ich mir der Kühnheit des Wagnisses, an dem die ganze bisherige Philosophie gescheitert ist, wohl bewusst; die Zuversicht, dass mir gelungen sei, was bisher den scharfsinnigsten Männern misslang, beruht darauf, dass sowol das Ziel meines Beweises, als auch die Art meiner Beweisführung von den bisher üblichen wesentlich abweichen.

Ich beabsichtige nicht, die Existenz von Dingen ausser mir zu erweisen, sondern nur die eines Nicht-Ich, eines von mir verschiedenen und unabhängigen Etwas, gleichgültig, ob es ein Ding oder eine Vielheit von Dingen ist. Erst wenn die Frage, ob es überhaupt etwas Transsubjektives giebt, entschieden, und

[1] Kr. d. r. V. Vorrede zur 2. Ausg. Kehrbach 31, Erdm. 22, Anm.

[2] Der nähere Nachweis bei Vaihinger, „Zu Kant's Widerlegung des Idealismus“ in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884, Kommentar zu Kant's Kr. d. r. V. II. S. 6—9, 14, 21, 35—55, Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. 1886, S. 268—272, u. in meinem Aufsatz über Kant's Ding an sich II., Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kr. Bd. 102, S. 171 f.

zwar im bejahenden Sinne entschieden ist, kann die weitere Frage, was dieses Transsubjektive ist, ob es ein einziges Ding, ob eine Mehrheit seiender Dinge, und wie sie beschaffen sind, erwogen werden. Aus dem Gesagten folgt, dass ich den Solipsismus oder den theoretischen Egoismus als die einzig konsequente Form des phänomenalistischen Standpunktes ansehe. In der That ist es eine seltsame Inkonsequenz, auf Grund des Argumentes, dass alle Erkenntnis subjektiv, „Thatsache meines Bewusstseins“ ist, das Vorhandensein von „Dingen“ ausser mir zu bezweifeln, das von anderen intelligenten Wesen aber naiv-dogmatisch anzunehmen. Als ob wir das Dasein dieser unmittelbar erführen, als ob der Schluss auf ihre Existenz im mindesten sicherer, auch nur ein Haar breit weniger subjektiv wäre, als der auf die „Dinge“! Aber das Vorhandensein anderer Geister oder eines allgemeinen, vom empirisch-individuellen verschiedenen „transcendentalen“ Bewusstseins nimmt man ohne weiteres an, das von Dingen lässt man dahingestellt sein, weil das Subjekt mit seinem Denken nicht aus sich heraus und in die Dinge hinein könne! — Indem sich so der Solipsismus als die einzig mögliche Form eines konsequenten Idealismus oder Phänomenalismus ergiebt, wird der Sinn der Frage nach der Existenz der Aussenwelt eindeutig bestimmt. Sie bedeutet: Lässt sich die Existenz eines von meinem mir allein durch unmittelbare Erfahrung bekannten Ich unabhängigen Transsubjektiven, eines Nicht-Ich, überzeugend darthun?

Da die Existenz dieses Nicht-Ich sich weder durch Erfahrung feststellen, noch spekulativ aus dem Begriff des Seins überhaupt als denknotwendige Wahrheit ableiten lässt, so bleibt nur ein Weg übrig, um über den Solipsismus hinauszukommen. Er besteht in der Verbindung der beiden, für sich allein unvermögenden Beweisarten, der erfahrungsmässig feststehenden Thatsache mit den denknotwendigen Voraussetzungen über die Natur des Seins. Wir müssen den Nachweis versuchen, dass die denknotwendige Natur des Seins einerseits, die Thatsache, dass ich bin, und so bin, wie ich erfahrungsmässig bin, andererseits, nur, wenn eine Aussenwelt, ein Nicht-Ich ist, ohne Widerspruch zusammen bestehen können, ohne die Existenz des Nicht-Ich aber miteinander unverträglich sind. Wird dieser Nachweis erbracht, so ist damit für alle diejenigen wenigstens, welche die

Gültigkeit der höchsten Gesetze des Denkens für alles wirkliche und mögliche Sein als Grundlage aller Gewissheit und alles Philosophierens festhalten, der Beweis der Existenz eines Nicht-Ich allerdings erbracht. Denn nun ist sie eine aus der denknotwendigen Natur des Seins angesichts des Umstandes, dass ich, wie ich bin, bin, fliessende notwendige Konsequenz; das Sein kann, ohne sich selbst zu widersprechen, die Form meines Ich nicht annehmen, ohne gleichzeitig die des Nicht-Ich anzunehmen; die Thatsache meines Seins und Soseins fordert als denknotwendige Ergänzung die Existenz des Nicht-Ich. Wohlgemerkt, die Thatsache meines Soseins, denn ich bin nicht der Meinung, dass jedes Ich als solches schon das Nicht-Ich fordere, weil ein Ich ohne Nicht-Ich nicht denkbar sei; ich bin vielmehr mit Lotze[1] überzeugt, dass unser menschliches Ich-Bewusstsein mit seinem ergänzenden Gegenstück des Nicht-Ich eben ein unvollkommneres, beschränktes Ich bedeutet, zum Unterschiede vom absoluten Ich, welches, weil es das Nicht-Ich nicht benötigt, eben das vollkommene Ich, absolute Persönlichkeit ist. In der besonderen Natur des endlichen Ich sehe ich den Grund, der mit zwingender Notwendigkeit die Existenz des Nicht-Ich bedingt. Die Thatsache meines Seins macht an sich die Annahme des Nicht-Ich noch nicht denknotwendig. Die denknotwendigen Wahrheiten gelten für alles Sein; ist nun mein Sein eben das ganze Sein, so fahren sie ungehindert fort, zu gelten, nur dass jetzt das Gelten für das Sein überhaupt gleichbedeutend ist mit dem Denken für mein Sein. Eine unmittelbare Notwendigkeit, dass das Sein nicht mein Sein, d. h. mehr als mein Sein sein müsse, liegt nicht vor, und die Behauptung der Existenz der Aussenwelt kann sich daher nicht auf eine dem Urteil, das sie ausspricht, an sich und unmittelbar zukommende Evidenz und Denknotwendigkeit berufen.

Erst daraus, dass ich nicht nur bin, sondern das bin, was ich thatsächlich, obschon nicht notwendig, bin, lassen sich entscheidende Gründe für die Notwendigkeit der Existenz des Nicht-Ich gewinnen. Und da ist nun die entscheidende Thatsache die, dass ich den Gedanken des Nicht-Ich wirklich habe. Von dieser Thatsache muss daher nachgewiesen

[1] Mikrokosmus, 3. Aufl., Bd. III. S. 569—580, Grundz. d. Religionsphil., §§ 30—35.

werden, dass sie mit dem Enthaltensein alles Seins in meinem Sein unverträglich, dass nur ein endliches, ein Nicht-Ich neben sich habendes Wesen ein einen solchen Gedanken habendes Wesen sein kann. Ist nicht einmal die Einbildung der Aussenwelt widerspruchslos denkbar ohne die gleichzeitige Voraussetzung ihrer Existenz, so ist die Aussenwelt, und die Behauptung ihres Vorhandenseins ist eine Wahrheit, keine Einbildung. Dies muss bewiesen werden. Ich leite den Beweis durch eine Betrachtung des Descartes'schen *cogito, ergo sum*-Argumentes der Selbstgewissheit der eigenen Existenz ein, aus der die Notwendigkeit der Verbindung von Thatsachen und Prinzipien für die Gewinnung irgend einer eine Thatsache betreffenden Wahrheit hervorgeht. Einen von Augustinus eröffneten Weg von Neuem betretend, hatte Descartes die Selbstgewissheit des Ich, meiner Existenz, zum Ausgangspunkt der Philosophie gemacht. Die Verlegenheit, in der er sich alsbald befand, von diesem unzweifelhaft sicheren Fundamente aus zu weiteren ebenso sicheren Thatsachen zu gelangen, zeigt, wie verkehrt es ist, die Einzelthatsache meiner Existenz zum Ausgangspunkt alles Philosophierens überhaupt zu machen. So unzweifelhaft der Ausgangspunkt ist, so gänzlich unfruchtbar ist doch die Wahrheit, welche er einschliesst. Dasselbe gilt von dem Standpunkte, welcher die „Thatsachen des Bewusstseins" zum Ausgangspunkte der philosophischen Forschung gemacht wissen will. Es wird allmählich langweilig, die Binsenwahrheit, dass alle meine Gedanken meine Gedanken, also nicht das Ding, und meine Gedanken, also durchaus subjektiv sind, als der Weisheit letzten Schluss anpreisen zu hören und daran die wohlmeinende Ermahnung geknüpft zu bekommen, von den „Dingen" abzulassen und zu den subjektiven Thatsachen des Bewusstseins als dem alleinigen Gebiete sicheren Wissens und „wissenschaftlicher" Erkenntnis zurückzukehren. Denn eben wenn wir dies thun, finden wir unter den „Thatsachen des Bewusstseins" auch Gedanken von Dingen und über Dinge. Es gilt, sich über die Bedeutung dieser Gedanken klar zu werden. Das aber geschieht nicht dadurch, dass ich die tiefsinnige Entdeckung mache, dass auch diese Gedanken wie alle anderen Gedanken, wahre und falsche, kluge und dumme, spekulative, kritische, skeptische und endlich die Binsenwahrheit, welche

ihre Subjectivität behauptet, selbst, meine Gedanken und in meinem Bewusstsein irgendwie und wann, unter irgend welchen Umständen und auf irgend welche Veranlassung hin entstanden sind, sondern dadurch, dass ich nach den allgemeinen Grundsätzen, nach denen unser Denken Wahr und Falsch stets unterscheidet, die Wahrheit oder Unwahrheit, Gewissheit, Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit dessen, was sie aussagen, feststelle. In diesen Prinzipien des Denkens müssen wir also einen von der Thatsache meiner Existenz und den Thatsachen meines Bewusstseins völlig unabhängigen und aus ihnen nicht ableitbaren zweiten Ausgangspunkt philosophischer Erkenntnis anerkennen. Dem hat sich auch Descartes nicht entzogen. Die Thatsachen des Bewusstseins durchmusternd, entdeckte er unter ihnen klare und deutliche Grundsätze, die er um ihrer selbstgewissen Evidenz willen als unbedingt wahr, als ebenso gewiss, wie meine eigene Existenz, anerkannte. Ja, die Ausführungen Descartes' lassen, — was er selbst sich nicht genügend klar gemacht hat — deutlich erkennen, dass sogar die Wahrheit des Urteils: Ich bin, wie auch ebenso die Binsenwahrheit, dass alle meine Gedanken meine Gedanken sind, von jenem zweiten ursprünglichen Ausgangspunkt, den unmittelbar gewissen Prinzipien des Denkens abhängt. Das *cogito, ergo sum* galt dem Descartes doch eben deshalb für unbezweifelbar, weil es eine *clara et distincta perceptio*, etwas, das denknotwendig, dessen Gegenteil undenkbar ist, bedeutet. Die *clara et distincta perceptio* ist das Kennzeichen aller Wahrheit; dieses Kriterium sichert dem Satz: *cogito, ergo sum*, allererst die absolute Gewissheit, die ihm zukommt, es ist nicht selbst aus der Thatsache, die nach ihm behauptet wird, abgeleitet[1].

[1] Man vergl. die Erklärung, die Descartes in der Responsio ad secundas objectiones unter: „*Sexto ubi reprehenditis conclusionem syllogismi a me facti* etc. (Ausg. der Meditationes v. Elzevir, Amstelodami 1663 S. 79, 80) abgiebt. Der Obersatz des Schlusses, durch welchen das Dasein Gottes bewiesen wird, ist: *Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de ea re cum veritate affirmari.* Weil dies so ist, und weil der Untersatz: *Atqui pertinet ad naturam Dei quod existat,* gilt, so gilt der Schlusssatz: *Ergo potest de Deo cum veritate affirmari quod existat.* Wäre das Prinzip: *Omne est verum, quod clare et distincte percipio,* nicht unbedingt gültig, so wäre die *Major* wie die *Minor* unsicher und somit auch der Schluss. Es wäre dann genau so möglich, dass die Existenz

Indem so die Gültigkeit der Urerkenntnis, von der Descartes als dem Letzten und Ursprünglichsten ausgeht, von der Geltung der allgemeinen Denkprinzipien abhängig gemacht wird, erscheint die Gewissheit, dass ich bin, weil ich bin, allerdings als ein Spezialfall der allgemeinen, das Gesetz der Identität ausdrückenden Wahrheit: Sein = Sein, oder: Alles was ist, ist, und ist nicht zugleich nicht. Der Syllogismus:

Alles, was ist, ist. (Wenn etwas ist, ist es.)
Ich bin,
Also bin ich,

drückt ganz richtig die Abhängigkeit der Wahrheit, dass ich bin, von der Erfahrung einerseits und der Geltung allgemeinster denknotwendiger Wahrheiten andererseits aus. Nur wenn alles Sein auch Sein ist, wenn alles, was ist, auch ist, gilt auch von mir, dass wenn ich bin, ich auch bin und nicht nicht bin. Gälte das Prinzip der Identität nicht ausnahmslos, so wäre die Wahrheit des auf die Thatsache meines Seins gestützten Urteils: Ich bin, unsicher. Andererseits gilt die allgemeine Gleichung: Sein = Sein für mein Sein nur, wenn ich bin; das Urteil: Ich bin, ist wahr nur, nachdem und weil ich bin. Es ist nicht notwendig, dass ich bin; ich könnte auch nicht sein, ohne dass die Geltung des Urteils: Sein ist Sein, dadurch beeinträchtigt würde. Dieses verlangt nicht mein Sein als eine denknotwendige Folge seiner Gültigkeit, sondern gebietet nur, dass ich entweder bin oder nicht bin, verbietet aber, dass ich bin und zugleich auch nicht bin. Somit falle ich, sobald die von dem allgemeinen Gesetze nicht beabsichtigte Thatsache meiner Existenz eintritt, demselben zur Beute und muss ihm, solange diese Thatsache anhält, genügen. Somit erfasse ich in dem Gedanken, durch welchen ich meiner Existenz inne werde, notwendig mein Sein, zugleich aber dieses Sein als ein nicht notwendiges, bloss thatsächliches (vergl. S. 126—129); die Geltung des Satzes: Ich bin, also bin ich, ist sowol von den denknotwendigen Wahrheiten, wie von dem Faktum meines Seins abhängig. Es war daher ein richtiger Gedanke, welcher dem Einwurfe Gassendi's: das Ich denke,

---

nicht zur Natur Gottes gehört, wie es möglich wäre, dass in einem Dreieck die Winkel nicht = $2R$ sind, — obwohl wir auch dies vollkommen klar einsehen. Was von dem ontologischen Gottesbeweise gilt, gilt aber mit genau demselben Rechte auch von dem *cogito, ergo sum.*

also bin ich, sei die *conclusio* eines Syllogismus, dessen *Major* das Urteil: Alles was denkt, ist, bilde[1], zu Grunde lag. Denn nicht von einer einzelnen, nur für einen Fall gültigen Wahrheit, dass ich jetzt einmal, da ich bin, nicht nicht bin, sondern von der allgemeinen Wahrheit, dass Sein immer Sein und nie Nichtsein ist, hängt die Gewissheit des: Ich bin, also bin ich, ab, und sie wird nicht, wie Descartes will, durch die Erfahrung, dass es bei mir so ist, sondern durch die Reflexion auf die Prinzipien des Denkens gewonnen[2]. Descartes' Wendung: *„ea enim est natura nostrae mentis ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet“*[3], ist viel zu unbestimmt und ungenau. Er hat aber Recht mit der Behauptung, dass das Sein nicht erst aus dem Denken abgeleitet wird und der Satz: *cogito, ergo sum* (wie ebenso der andere: *omne quod cogitat, est sive existit*) kein Schluss, sondern ein analytisches Urteil ist, welches man *„tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit“*[4]. Denn allerdings ist mein Sein garnichts anderes als mein Bewusstsein, mein *cogitare*, so sehr, dass der Ausdruck *cogitans sum* im Grunde ein Pleonasmus ist, dass der Begriff „Sein“ garnichts anderes ist, als ein aus dem *cogito* = *cogitans sum* abstrahierter Name, den wir nun dem *cogitare* als etwas anderes, zweites hinzuzufügen. Wer da sagt: Ich denke, sagt: Ich bin, genau so wie, wer *A* sagt, eben *A* sagt[5]. Das-

[1] Resp. Elzevir S. 143, vergl. Resp. ad sec. obj. S. 74.

[2] Resp. ad sec. object. a. a. O. S. 74. — Vergl. was ich über die Spontaneität des erkennenden Denkens gelegentlich der synthetischen Urteile *a priori* S. 149 f. bemerkt habe.

[3] ibid. [4] ibid.

[5] Durch die hier statuierte Aequipollenz des *sum* und *cogito* wird nicht aufgehoben, was ich S. 128 bemerkte, dass das Zusammenfallen des Seins mit dem Denken in diesem Falle, wo mein Denken eben mein Sein ist, kein Präjudiz sei für das Zusammenfallen von Sein und Denken auch in allen anderen Fällen. Denn dort handelte es sich um die andere Frage, ob durch das, was ich denke, das Sein des Gedachten konstituiert wird, was verneint werden musste. Denke ich ein anderes Ding als seiend, so ist zwar auch dieses Denken ein — nämlich mein — Sein, aber das Sein des Dinges, dessen Sein den Inhalt meines Denkens bildet, ist durch mein Denken nicht gegeben. Gewissheit, dass es vorhanden ist, wird erst dadurch erzielt, dass der Gedanke, den ich denke, als ein denknotwendiger erkannt wird. Alsdann ist es ebenso notwendig, dass das Ding ist, wie es nach den denknotwendigen Prinzipien notwendig

selbe gilt von der Verbindung „Ich“ und „Sein“. Unter Sein kann garnichts anderes gedacht und verstanden werden, als Fürsichsein. Mein Sein besteht in meinem Fürmichsein, nur indem ich für mich bin, bin ich, nicht aber steht hinter dem Sein, das ich in der Vorstellung erlebe, noch ein unvorstellbares Sein an sich als mein wahres Sein (vergl. S. 127). Die Gleichung Sein = Bewusstsein = Fürsichsein, Ich = Ich bin = Ich denke, *sum* = *cogito* ist ein analytisches Urteil wie $A = A$.

Was von dem *cogito*, *ergo sum* gilt, gilt auch von der Binsenwahrheit, dass alle meine Gedanken Thatsachen meines Bewusstseins sind. Auch sie lehrt die Erfahrung der Bewusstseinsthatsachen nicht von selbst, sondern erst durch Anwendung des unbedingt gültigen Identitätssatzes, nach dem immer, was mein Gedanke, Thatsache meines Bewusstseins ist, auch Gedanke und nicht der in ihm gedachte Inhalt, und mein Bewusstseinsinhalt und nicht zugleich in derselben Eigenschaft Bewusstseinsinhalt eines andern ist. Auch diese Wahrheit beruht einerseits auf der Thatsache, dass überhaupt Bewusstseinsinhalte, Gedanken von mir erfahren, gedacht werden, andererseits auf der Gültigkeit der Prinzipien des Denkens, wonach sie, so oft und solange sie sind, auch das sind, was sie sind, und nichts anderes. Wer also die unbedingte Gültigkeit der obersten Denkgesetze nicht anerkennen wollte, könnte auch nicht einmal die Binsenwahrheit von der Subjektivität aller Gedanken als Thatsachen des Bewusstseins, nicht einmal das Urteil: Ich bin, als unzweifelhaft gewiss anerkennen, er könnte aber, wie ich im ersten Teile zu zeigen versuchte, auch nicht einmal seinen Zweifel als Zweifel hinstellen, — er könnte überhaupt nicht denken. So unabtrennbar ist der Dogmatismus der Vernunft von der Vernunft selbst, dass man entweder garnicht oder dogmatisch denken, entweder garkeine oder dogmatische Philosophie treiben muss.

Nach dem Schema des *cogito*, *ergo sum* muss man nun auch den Satz: *Non-Ego a me cogitatur*, *ergo est*, durchführen. Wie das erstere nur deshalb wahr war, weil, nachdem ich bin, die Behauptung: Ich bin nicht, den allgemeinen, für alles Sein

---

ist, nicht, dass ich bin, aber dass ich, nachdem ich bin, bin und nicht nicht bin.

verbindlichen denknotwendigen Bestimmungen, nach denen Sein ewig Sein und nie Nichtsein ist, widerspricht, so ist auch, nachdem die Thatsache des Gedankens des Nicht-Ich als ein unausrottbares Vorurteil einmal vorhanden ist, die Behauptung: es ist nicht, mit ihnen unvereinbar. Das von ihr behauptete Nichtsein des Nicht-Ich widerspricht der Thatsache des Vorhandenseins des Gedankens des Nicht-Ich ebenso, wie das Nichtsein des Ich der Thatsache seines Vorhandenseins. Wie die ontologischen, die ewige Natur des Seins ausdrückenden Prinzipien dem Sein nur gestatten, ein einzelnes endliches Sein (Ding) entweder zu sein oder es nicht zu sein, nicht aber, es zu sein und zugleich auch nicht zu sein, so gestatten sie ihm auch ein den Gedanken des Nicht-Ich habendes Sein (Ich) nur in Verbindung mit gleichzeitigem Nicht-Ichsein und endlichem Ichsein zu sein, verbieten ihm aber, Sein ohne Nicht-Ich und zugleich das Nicht-Ich denkendes Sein zu sein. Lässt sich dies nachweisen, so kann nach der Formel: „Das Sein ist entweder nur Ich ohne den Gedanken des Nicht-Ich, oder Ich mit dem Gedanken des Nicht-Ich, und Nicht-Ich. Nun ist thatsächlich das Sein Ich mit dem Gedanken des Nicht-Ich. Also ist das Nicht-Ich", aus der Thatsache, dass wir den Gedanken des Nicht-Ich haben, die Existenz desselben mit absoluter Notwendigkeit gefolgert werden; die Thatsache der Behauptung des Nicht-Ich fordert dann die Wahrheit des Inhaltes dieser Behauptung als die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit.

Lässt sich nun der Obersatz des obigen Syllogismus erweisen?

Die Behauptung, dass das Nicht-Ich nicht ist, hat offenbar Sinn nur, wenn ein Sein, und zugleich nur, wenn nur ein Sein ist. Wenn garnichts wäre, so wäre auch das Ich nicht; wenn aber mehrere Dinge sind, so ist auch das Nicht-Ich, denn es liegt ja in dem Begriff des „mehrere", dass das eine Ding nicht zugleich das andere ist.

Dass keine Aussenwelt, kein Nicht-Ich ist, bedeutet also, dass nur ein Wesen, nur ein Ich vorhanden ist. So gilt von der Welt als Totalität des Wirklichen, dass ihr nicht noch eine „Aussenwelt" gegenüber steht, weil die Einzigkeit der Welt ebenso die Nicht-Existenz der Aussenwelt fordert, als ihr Nichtvorhandensein die Einzigkeit der Welt bedingt. Giebt es also

keine Aussenwelt, so ist das eine Wesen, das wir statuierten, die Welt, der Inbegriff aller Realität, die Totalität des Wirklichen. Mit diesem so bestimmten Wesen, behaupte ich, ist nicht nur das Vorhandensein, sondern auch der Gedanke der Aussenwelt unverträglich, weil er dem Begriff desselben widerspricht, und deshalb folgt aus dem Vorhandensein des Gedankens der Aussenwelt notwendig, dass ich nicht dieses einzige und unendliche Wesen bin, d. i., dass die Aussenwelt, das Nicht-Ich existiert. Man muss sich nur die Folgerungen, die sich aus dem Begriff des einzigen Wesens ergeben, genügend klar machen, muss sich vergegenwärtigen, dass das einzige Wesen ein unendliches, Grund und Inhalt aller Realität, mit einem Wort, das absolute Wesen selbst ist. Mit dieser Natur des einzigen Wesens ist es unvereinbar, dass es nur einen beschränkten Grad von Vollkommenheit besitze. Denn mit dieser Annahme stellten wir ihm, dem angeblich durch Nichts beschränkten Wesen, einen objektiven Massstab der Vollkommenheit gegenüber, dem wir es unterwürfen, indem wir an ihm seine Vollkommenheit mässen und nach demselben ihm nur einen Bruchteil von Vollkommenheit zuerkennten. Damit würde es aufhören, das einzige Wesen, das *ens realissimum* zu sein. Denn dieses ist selbst der Massstab, nach dem alle Vollkommenheit gemessen wird, es selbst, der Grund aller Vollkommenheit, ist keinem ihm fremden Massstabe mehr unterworfen, und nur wenn es das nicht ist, ist es ein absolutes, einziges Wesen. Auch müssten wir, wenn wir nach einem von ihm selbst unabhängigen Massstabe dem einzigen Wesen einen Bruchteil von Vollkommenheit zuschreiben, den Grund davon, dass es die an sich sehr wohl möglichen höheren Vollkommenheitsgrade nicht verwirklichen kann, doch in der Beschränktheit seiner Natur suchen und diese wieder als durch irgend welche ausser ihm liegende Umstände bedingt ansehen, wodurch die Einzigkeit des Wesens wiederum aufgehoben werden würde. Denn unmöglich kann das allerrealste Wesen sich selbst aus freier Wahl die Unvollkommenheit gegeben haben und zugleich das Absolute geblieben sein. Es kann das so wenig, als der unendliche Raum sich verendlichen kann. Wie der letztere nicht zusammenzuschrumpfen vermag, weil ja alles Zusammenschrumpfen nur in ihm möglich, er selbst die Bedingung der Möglichkeit desselben ist, und wie alle Gebiete, welche er

räumte, doch alle in ihm bleiben würden, weil ausser ihm, der Bedingung alles Innen und Aussen, garnichts sein kann, so kann auch das die Totalität alles Wirklichen darstellende einzige Wesen keiner Vollkommenheit sich entäussern, sich selbst beschränken und doch das alle Realität in sich schliessende Wesen bleiben. Das ist eine Leistung, die man dem Absoluten ebensowenig zumuten darf, als die, runde Dreiecke oder dreieckige Kugeln zu machen. Der Begriff der Vollkommenheit bedingt nicht, dass das Wesen, dessen Prädikat er ist, das Unmögliche möglich, das Unsinnige und Absurde wirklich machen soll; ein Wesen, das seine Allmacht in dieser Weise missbrauchte, würde vielmehr das vollkommene Wesen, für das wir es hielten, garnicht sein, und so würde das *ens realissimum*, wenn es aus freiem Entschlusse sich seiner Vollkommenheit entäussert hätte, schon vor der Entäusserung durch das Fassen dieses Entschlusses seine Vollkommenheit eingebüsst haben, d. h., da ein wirklich vollkommenes Wesen einen so absurden Entschluss überhaupt nicht fasst, von vornherein nicht vollkommen gewesen sein.

Nachdem wir so den Begriff des einzigen Wesens als identisch mit dem des absoluten und vollkommenen Wesens bestimmt haben, müssen wir den Gedanken einer Aussenwelt, d. h. eines von ihm selbst unabhängigen Nicht-Ich mit dieser seiner Natur unverträglich finden. Fichte hat das Nicht-Ich nie aus dem Ich deduzieren können; der Versuch musste misslingen, weil es ewig unmöglich sein wird, nachdem man einmal das Ich in absoluter Position gesetzt hat, in ihm die Entstehung auch nur des Gedankens des Nicht-Ich begreiflich zu machen. Ist das Ich absolut, enthält es wirklich alle Realität in sich, so muss es auch alle Realität als in ihm enthalten erkennen, muss sich selbst als die Totalität alles Wirklichen wissen und kann sich nicht ein fremdes, ausserhalb seiner selbst befindliches Sein auch nur einbilden.

Das Absolute kann nicht das Absolute, d. h. die Totalität alles Wirklichen, sein, ohne seinen Inhalt als die Totalität alles Wirklichen zu erkennen, und ohne die Totalität alles Wirklichen als seinen Inhalt zu erkennen. Thut es das aber, so ist weder ausser ihm noch in ihm für das Nicht-Ich Platz. Der erste Punkt ergiebt sich aus folgender Ueberlegung. Weiss das Unendliche Alles, so weiss es auch, dass das Alles alles ist

und ausser ihm nichts mehr ist; wüsste es dies nicht, so wüsste es eben nicht Alles. Würde das Absolute seinem Inhalt noch ein Anderes, über ihn Hinausliegendes gegenüberstellen, so würde das eben bedeuten, dass es das Unendliche als ein Endliches vorstellte, und das wieder hiesse nichts anderes, als dass es das Unendliche nicht vorstellte. Denn das Unendliche lässt sich nur als unendlich oder garnicht vorstellen; ein Unendliches, das als endlich vorgestellt werden könnte, wäre nicht unendlich; der Begriff des Unendlichen enthält eben dies, das Grösste von allen zu sein, „*id quo majus cogitari nequit*".

Ebensowenig wie es ein Nicht-Ich ausserhalb seines unendlichen Inhalts vorstellen kann, kann es aber auch innerhalb desselben ein, kann es einen Teil seines Inhaltes als das Nicht-Ich vorstellen. Es würde, wenn es dies thäte, im Ich, um mit Fichte zu reden, dem Ich ein Nicht-Ich entgegensetzen, oder, wie Kant's transcendentales Subjekt, seinen Inhalt in das empirische Ich und das empirische Ding an sich sondern[1]. Aber das hat nur Sinn, solange Ich und Nicht-Ich nur verschiedene Formen des Enthaltenseins im absoluten Ich bedeuten; wollen wir ernstlich einen Teil des absoluten Ich selbst zugleich als ein für dieses absolute Ich selbst Nicht-Ich seiendes Nicht-Ich fassen, so verwickeln wir uns in unlösbare Widersprüche. Hat das Absolute von seinem ganzen unendlichen Inhalte ein Bewusstsein, so stellt es ihn wie als unendlich, so auch als seinen Bewusstseinsinhalt vor. Es ist unmöglich, sich irgend einer Sache bewusst zu sein, ohne sich bewusst zu sein, dass man ihrer bewusst ist, ohne sie auf sich zu beziehen, ohne sie als seinen Bewusstseinsinhalt zu erkennen. In dieser Beziehung auf sich selbst besteht ja eben die Natur des Bewusstseins; das „Ich denke" begleitet alle meine Vorstellungen und macht sie allererst zu meinen Vorstellungen. Die Aequipollenz der Begriffe Sein, Bewusstsein, Ichsein wurde schon oben hervorgehoben. Eine scheinbare Gegeninstanz bildet die Thatsache, dass wir doch die sinnlichen Dinge samt ihren wahrnehmbaren Eigenschaften als ausser uns befindlich, als Nicht-Ich vorstellen, während sie doch in der That unsere Vorstellungen, Zustände unseres

[1] Mein Aufsatz über Kant, Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik Bd. 102, S. 178.

Bewusstseins sind. Hier scheinen wir also doch Vorstellungen, Bewusstseinszustände zu haben, ohne sie als unsere Vorstellungen oder Zustände zu wissen. Aber weiter unten werde ich Gelegenheit haben, zu zeigen, dass dem nicht so ist. Auch das gemeine Bewusstsein betrachtet doch die vorgestellten Gegenstände als vorgestellte, als Vorstellungen, bezieht sie auf sich, betrachtet sie als seine Zustände. Es bezieht sie aber aus Gründen, die hier nicht weiter zu erörtern sind, zugleich auf ein anderes, das ausserhalb seines eigenen Ich ist, auf ein Nicht-Ich. Wie alle Vorstellungen, und so auch die Vorstellung des Nicht-Ich selbst, von dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zum Ich selbst, dem „Ich denke", begleitet werden, so begleitet viele Vorstellungen auch der Gedanke des Nicht-Ich, zu dem dieselben in Beziehung gesetzt werden. Da das Ich das Nicht-Ich nicht selbst ist, sich nicht selbst als Nicht-Ich und zugleich als Ich fassen kann, so kann es das Nicht-Ich nur indirekt, d. h. nur als in ihm, dem Ich, seienden Inhalt seiner eigenen ewig in ihm bleibenden Vorstellung, erfahren. Diesem Inhalt schreibt es eine doppelte Existenz zu. Er ist, insofern er von mir gedacht wird, ein Zustand meines Bewusstseins, ein Moment meines Seins, er ist aber zweitens zugleich auch etwas An sich und Für sich seiendes. Das wissenschaftliche Bewusstsein verfährt darin nicht anders, als das naive, nur dass es den Doppelcharakter anderen als den vom naiven Bewusstsein gewählten Vorstellungen beilegt. Das letztere lässt die sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen objektiv und subjektiv sein, das erstere macht diese zu bloss subjektiven Bewusstseinszuständen und lässt etwa nur die abstrakteren Vorstellungen von Atomen, Monaden, vorstellenden Wesen, oder gar nur das noch abstraktere „Ding an sich" als objektiv-subjektiv gelten. Alle Vorstellungen zu bloss subjektiven zu machen, gelingt aber auch der äussersten erkenntnistheoretischen Reflexion nicht; der Gedanke des „Nicht-Ich" wird, wenn überhaupt, so als etwas Objektives bedeutend gedacht und spottet aller Bemühungen, ihm diesen in seinem Begriff liegenden Charakter zu nehmen. Aber nur, wenn er vorhanden ist, kann irgend eine Vorstellung als auf einen objektiven Inhalt bezogen, als (neben dem, dass sie meine Vorstellung ist, zugleich auch) etwas Ausser mir seiendes gefasst werden. Wo die Vorstellung der Aussenwelt garnicht vorhanden sein kann, da kann

auch keine Vorstellung diesen, auf ein Nicht-Ich bezogenen Charakter haben. — Auch das Absolute kann seine Inhalte nicht schlechthin als nicht zu ihm gehörig vorstellen, es muss sie zunächst und unmittelbar, wenn es sie vorstellt, auch als seine Vorstellungen, als seine Zustände vorstellen. Dass es sie als Nicht-Ich fasst, kann nach dem Obigen nur bedeuten, dass es sie als Hinweisungen auf ein ihnen gleiches, ausserhalb seines Ich befindliches Sein auffasst. Dieses letztere muss es dann als ausserhalb alles dessen, was es als seinen Inhalt ansieht, befindlich betrachten. Nun kann es aber, wie oben gezeigt ward, wenn sein Inhalt unendlich ist, kein jenseits desselben befindliches Sein annehmen. Der Gedanke des Nicht-Ich, die Bedingung der Möglichkeit des ganzen Veräusserlichungsprozesses, ist in einem absoluten, die Totalität alles Wirklichen darstellenden Wesen nicht möglich, und deshalb kann das Absolute keinen einzigen Teil seines Wesens als Nicht-Ich fassen, sondern muss alle seine Zustände eindeutig als seine Zustände, und als nichts anderes auffassen. Somit führt der zweite Fall auf den ersten zurück und erweist sich wie jener als undenkbar.

Nun bleibt noch als letzte scheinbare Rettung der Versuch übrig, das Absolute zwar die Totalität alles Seins sein zu lassen, ihm aber zugleich ein beschränktes Bewusstsein, ein Wissen nur um einen Teil seines unendlichen Inhalts beizulegen. Das Absolute wäre dann unendlich, wüsste es aber nicht, weil es nicht nur wie im vorigen Falle nicht wüsste, dass der unendliche Inhalt, den es vorstellt, sein Inhalt ist, sondern nur einen Teil dieses Inhalts selbst wüsste. Mit einem unendlichen Sein verbände es ein endliches Bewusstsein.

Wenn wir diese Annahme machen, fällt offenbar der oben gerügte Widerspruch fort. Als ein endliches Bewusstsein, das sich der Endlichkeit seines Inhalts bewusst ist, kann das Absolute den Gedanken des Nicht-Ich haben und die Projizierung seiner Zustände nach aussen vornehmen. Aber wir vermeiden ihn nur, um einen anderen dafür einzutauschen. Der Widerspruch, an dem auch diese Ansicht scheitert, ist der, welchen der Begriff des unbewussten Seins einschliesst. Sein ist Bewusstsein, ein Sein, das garnichts von sich weiss, in keiner Weise für sich ist, ist garnicht denkbar, unbewusstes Sein bedeutet eine *contradictio in adjecto.* Ist also das absolute Sein unendlich, so ist es sich auch seines unend-

lichen Inhaltes, ist es sich seiner Unendlichkeit bewusst; ist es sich eines Teiles dieses Inhaltes nicht bewusst, so ist es dieser Teil nicht, so ist derselbe ein anderes Sein, ein wirkliches Nicht-Ich. Von den „unbewussten“ Regionen des absoluten Ich würden wir daher behaupten, dass sich das Ich ihr Nicht-Ichsein nicht nur einbildete, sondern dass sie wirklich ein ihm völlig fremdes, völlig ausser ihm seiendes Reales darstellten, und dass ebenso das Ich sich nicht nur einbildete, endlich zu sein, sondern dieses wirklich sei. Endliches Bewusstsein und unbewusstes Sein sind mit dem Begriff des Absoluten unvereinbar. Einem endlichen Bewusstsein können wir ein Unbewusstes entgegensetzen, weil das Unbewusste da nur ein ihm, dem endlichen Wesen Unbewusstes, nicht aber ein an sich Unbewusstes ist, das endliche Bewusstsein ja aber eben als endliches nicht alles Sein umfasst. So steht uns Menschen ein Nicht-Ich, dessen Natur wir uns nicht unmittelbar bewusst sind, dessen Bewusstsein nicht unser Bewusstsein ist, gegenüber, so entdecken wir selbst in unserem Inneren einen dunklen Kern unbewussten (uns nicht bewussten) Seins. Es ist das Absolute, das um uns und in uns, in unserem Inneren wie in dem aller anderen Wesen thätig ist, dessen Wirkungen nicht alle in unser Bewusstsein hineinragen. Aber nur im Endlichen ist dieses Ineinander von Bewusstem und Unbewusstem möglich; im Absoluten können die Wirkungen, die ausserhalb des endlichen Bewusstseins vor sich gehen und deshalb von seinem Standpunkte aus unbewusst genannt werden können, nicht wieder unbewusst sein; ihre absolute Unbewusstheit wäre gleichbedeutend mit ihrem absoluten Nichtsein. Ausserhalb des Bewusstseins des Absoluten kann nichts sein; was in ihm ist, dessen ist es sich auch bewusst. Nur wenn es diese Bedingung erfüllt, ist es das Absolute, und dann kann es, wie wir gesehen haben, weder einen Teil seines unendlichen Bewusstseinsinhaltes als ein Nicht-Ich betrachten, noch ein jenseits dieses unendlichen Inhalts befindliches Nicht-Ich imaginieren.

Und nun füge ich schliesslich hinzu, dass es überhaupt ein widersinniges Unternehmen ist, dem Absoluten, das als solches der letzte Grund aller Wahrheit ist, einen Gedanken anzudichten, der doch, objektiv betrachtet, wieder eine blosse Einbildung, ein falscher Gedanke sein soll. Ist das Absolute das Absolute, so muss, da es der Grund und das Mass aller Wahrheit

ist, was es denkt, auch richtig sein; es giebt dann schlechterdings keinen Massstab, nach dem es falsch sein sollte. Dächte nun das Absolute das Nicht-Ich, so wäre dieses, dann aber wieder das Absolute auch nicht das Absolute. Bildete es sich aber die Existenz des Nicht-Ich nur ein, ohne dass dieses wäre, so wäre es wieder nicht das Absolute; in dem Moment, wo es diesen falschen Gedanken fasste, hörte es auf, es zu sein, wodurch dann der Gedanke wieder richtig werden würde. Durch den Gedanken würde es sich also zu einem endlichen Wesen machen, d. h. seiner Natur als absolutem Wesen widersprechen. Es kann also, ohne seiner eigenen Natur völlig zu widersprechen, diesen Gedanken nicht fassen, was, da doch das Absolute, solange das Prinzip der Identität noch gilt, unmöglich als in sich völlig widerspruchsvoll gefasst werden kann, nichts anderes heisst, als: das Absolute kann den Gedanken des Nicht-Ich in keiner Weise haben; dieser ist nur in einem endlichen Wesen möglich; die Endlichkeit des Wesens, das ihn hat, also das Vorhandensein eines Nicht-Ich, ist die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit des Gedankens der Aussenwelt.

Das war es nun, was zu beweisen war. Wir haben bewiesen, dass, wenn der Gedanke des Nicht-Ich thatsächlich vorhanden ist, nur die Annahme, dass ein Nicht-Ich sei, widerspruchslos ist, die andere, dass es nicht sei, dagegen den Widerspruch einschliesst, dass ein absolutes Wesen zugleich absolut und nicht absolut sein soll. Nun ist der Gedanke des Nicht-Ich thatsächlich vorhanden, also, können wir nun mit vollster Bestimmtheit behaupten, *ist* das Nicht-Ich. Mag daher der Gedanke der Aussenwelt immerhin zunächst nur ein vielleicht analysierbarer psychologischer Zwang sein, der an sich garkeine Bürgschaft für seine Richtigkeit enthält, so zeigt doch die metaphysische Betrachtung, dass wir die Existenz des Nicht-Ich *voraussetzen* müssen, um die Thatsache seines Vorhandenseins überhaupt möglich und begreiflich zu finden. *Diese Voraussetzung der Aussenwelt* ist aber nicht wieder ein bloss psychologischer Denkzwang, sondern eine *denknotwendige*, auf logischer Einsicht beruhende *Wahrheit*. Diese ihre Denknotwendigkeit würde ich allen denen, die auch sie wieder als einen „bloss subjektiven Denkakt“ betrachten wollten, als Bürgschaft ihrer Wahrheit entgegensetzen, indem ich mich auf die im ersten Teile

dieses Buches gegen den Skeptizismus und Kritizismus verfochtene Grundthese des Dogmatismus: Was denknotwendig ist, ist auch objektiv wahr, berufen würde.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, auf die Aehnlichkeit hinzuweisen, welche der von mir gegebene Beweis mit Descartes' psychologischem oder anthropologischem Beweis der Existenz Gottes hat. Auch Descartes ging von der Thatsache, dass wir die Idee Gottes haben, aus, und folgerte daraus die Existenz Gottes, weil ihm diese als die Bedingung der Möglichkeit des Gedankens Gottes in uns erschien. Aber während er das Hauptgewicht auf das sehr zweifelhafte Argument legte, dass ein endliches Wesen die Idee eines vollkommenen Wesens nicht aus sich erzeugen könne, hätte er den umgekehrten Gedanken betonen sollen, dass nur ein endliches Wesen die Idee eines ausser ihm befindlichen, von ihm unabhängigen — vollkommenen oder unvollkommenen — Wesens bilden könne. Alsdann hätte er aus der Thatsache, dass wir die Idee Gottes haben, zwar nicht die Existenz dieses, wohl aber das Vorhandensein eines Nicht-Ich mit aller Bestimmtheit folgern können[1]. —

Die bisherigen Versuche, die Frage nach der Gewissheit der Existenz der Aussenwelt zu beantworten, haben sich in anderer Richtung bewegt. Statt von der Thatsache, dass wir die Idee der Aussenwelt, des Nicht-Ich haben, auszugehen und nach

[1] Der Gedanke, der meinem ganzen Beweisgang zu Grunde liegt, ist in ganz ähnlicher Form, wenngleich in einem ganz anderen Zusammenhange und zu ganz anderem Zwecke formuliert von Bergmann, Vorles. üb. Metaphysik S. 380: „Nur die Existenz des eigenen Ich ist unmittelbar gewiss, wird durch die Vorstellung, die wir von ihm haben, verbürgt, ist eine Thatsache der Erfahrung. Jedes anderen Dinges Existenz kann, wenn überhaupt, so nur dadurch nachgewiesen werden, dass vom eigenen Ich gezeigt wird, es würde nicht in der ihm thatsächlich eigenen Bestimmtheit, nicht als ein die inneren und äusseren Wahrnehmungen, die es thatsächlich besitzt, besitzendes Wesen existieren können, wenn nicht auch das andere Ding existierte" (vergl. auch S. 379). Bergmann ist es aber nur um die Existenz bestimmter einzelner Dinge, nicht um die des Nicht-Ich überhaupt zu thun, und er scheint die Notwendigkeit, die Dinge als Ursachen unserer Affektionen zu betrachten, im Auge zu haben. Der allgemeine Gedanke, dass das Haben des Gedankens des Nicht-Ich die Existenz desselben als die Bedingung seiner Möglichkeit notwendig voraussetzt, und damit der von mir gegebene Beweis, findet sich bei ihm nicht.

der metaphysischen Bedingung der Möglichkeit derselben zu fragen, hat man nach den Gründen gefragt, welche uns zur Annahme der Aussenwelt bewegen, hat man die psychologische Entstehung des Gedankens erforscht und daran dann die Frage geknüpft, welche Gewähr der Gültigkeit er besitze. Natürlich besass er an und für sich gar keine, und so kam man denn überein, die Existenz der Aussenwelt für eine nicht streng erweisbare Thatsache, für ein Ur-Postulat zu halten, oder sie auf Kredit anzunehmen, zu „glauben". Aber die Frage nach den psychologischen Ursachen des Gedankens der Aussenwelt ist von der nach seiner Gültigkeit völlig verschieden und die letztere kann nie durch Beantwortung der ersteren, sondern nur auf dem von mir eingeschlagenen metaphysischen Wege gelöst werden. Dass man ihre Lösung auf einem ganz falschen und unmöglichen Wege versuchte, ist der Grund, warum die bisherigen Versuche, die Existenz des Nicht-Ich zu erweisen, sämtlich fehlgeschlagen sind. Man darf den Gedanken der Aussenwelt psychologisch in demselben Sinne als angeboren betrachten, in welchem das Bewusstsein der Endlichkeit, — der Abhängigkeit von etwas Anderem, wie unklar es auch ausgebildet sein mag — für angeboren gelten darf. Es folgt ebenso aus der Natur des endlichen Wesens, dass es sich als durch Anderes beschränkt und bedingt fühlen muss, als es aus der Natur des unendlichen Wesens folgt, dass es sich als unbeschränkt erkennt. Ich behaupte, dass noch niemals ein endliches Wesen, das überhaupt fähig war, sich irgendwie zu fühlen — und nur, wenn es dazu fähig ist, ist es ein Wesen —, ohne dieses Abhängigkeits- oder Endlichkeitsgefühl, d. h. ohne ein dumpfes Bewusstsein des Daseins eines Nicht-Ich gewesen ist[1]. Dies Gefühl muss man daher nicht wieder genetisch ableiten und erklären wollen. Bei allen Untersuchungen über die

---

[1] Vergl. Dilthey, Einl. i. d. Geisteswissenschaften. Vorrede XVIII: „In unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äussere Wirklichkeit (d. h. ein von uns unabhängiges Andere, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen) gegeben; sonach als Leben, nicht als blosses Vorstellen. Wir wissen von dieser Aussenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluss entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens."

Entwicklung unserer Vorstellung der Aussenwelt kann es sich daher immer nur darum handeln, festzustellen, wie unter dem Einfluss bestimmter Faktoren und Umstände das ursprünglich vorhandene Bewusstsein eines Nicht-Ich sich zu der bestimmteren, im Einzelnen noch mannigfach variierenden Vorstellung der „Aussenwelt" ausgebildet hat, und nach welchen Kriterien wir die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich ziehen, den einen Inhalt dem Ich, einen anderen dem Nicht-Ich zuschreiben. Das Nicht-Ich selbst muss dabei aber immer schon vorausgesetzt werden und kann nicht selbst wieder aus irgend welchen anderen Bewusstseinsthatsachen abgeleitet werden. Die Unmöglichkeit einer solchen Ableitung erkennt man sehr deutlich, wenn man die Ausführungen Hume's über diesen Punkt (im „Treatise" Bch. I, T. IV, Abt. II, Philosophical Works, Edinburgh 1826, Bd. I, S. 245 f.), wohl das Scharfsinnigste, was mit Bezug auf die Deduktion der Aussenwelt gesagt worden ist, aufmerksam durchliest. Die psychologischen Prozesse, aus denen er die Idee der Aussenwelt ableiten will, setzen diese immer schon voraus und können nur, wenn wir die Aussenwelt schon haben, in der von ihm beschriebenen Weise vor sich gehen. Weder der regelmässige Zusammenhang (*coherence*) der Erscheinungen, noch ihre Konstanz (Identität), deren Konflikt mit der unmittelbaren Erfahrung nach Hume die Einbildungskraft veranlasst, zur Beseitigung des unerträglichen Widerspruchs die Fiktion einer Aussenwelt zu machen, können ohne die Voraussetzung der Aussenwelt gedacht werden [1]. Ich finde nicht, dass die Neuzeit mit ihren Deduktionen glücklicher gewesen ist, wie sie denn auch — sehr natürlich — über Hume's eminent scharfsinnige Hypothese nicht wesentlich hinausgekommen ist. Statt das Unmögliche aufs neue zu versuchen, beschränke ich mich daher im Folgenden auf eine kurze Hervorhebung der Momente, welche bei der Bestimmung der Aussenwelt von massgebender Bedeutung sind.

Zunächst ist es das anschauliche Bild des Körpers, welches die Grenze zwischen Ich und Aussenwelt bestimmt. Was ausserhalb des Körpers ist, gehört nicht mehr zu mir, sondern ist „ausser mir". Indessen ist es doch nicht die Anschauung allein, welche uns bestimmt, das jenseits des Körpers Befindliche auch

---

[1] Den näheren Nachweis behalte ich einer besonderen Abhandlung vor.

als ein Nicht-Ich aufzufassen. Dass wir den Körper als zu unserem Ich gehörig in Anspruch nehmen, ist doch noch mehr darin begründet, dass wir seine Zustände fühlen, in Lust und Leid erfahren. Was jenseits der Grenzen unseres Körpers liegt, wird von uns nicht in dieser unmittelbaren Weise empfunden, vermag uns nicht lustvoll oder leidvoll zu erregen. Zwar sind auch überstarke Sinneseindrücke schmerzhaft, aber sie werden von uns auch unmittelbar als Erschütterungen des eigenen Körpers empfunden und auf ihn bezogen, wie schon der sprachliche Ausdruck besagt. Wir sprechen von einem furchtbaren Donnerschlag; zu helles Licht blendet uns oder sticht ins Auge; selbst die Hässlichkeit verletzt unser Auge. Aber im Uebrigen besitzen die Vorstellungen äusserer Dinge einen eigentümlichen Gleichgültigkeitscharakter, der uns sofort darüber belehrt, dass diese Dinge uns nichts angehen, nicht zu uns gehören. Die Unabhängigkeit von unserem Willen ist ein weiteres Merkmal des Nicht-Ich, das uns veranlasst, den Körper zu unserem Wesen, das was räumlich „ausser" ihm ist, zum Nicht-Ich zu rechnen. Die Glieder des Körpers bewegen wir, wie es uns scheint, unmittelbar durch unseren Willen, die Dinge ausser ihm nur indirekt, durch Vermittlung des Körpers, und nur in sehr beschränktem Umfange. Sie sind unabhängig von unserer Willkür und daher ein Anderes, Fremdes. Indes ist zu dieser ganzen Betrachtung zu bemerken, dass auch schon das naive Bewusstsein die Trennung nicht in der Weise durchführt, dass es einfach alle ausserhalb des Körpers befindlichen Erscheinungen in absoluter Weise zu Dingen an sich macht. Vielmehr ist auch es sich der Subjektivität aller Wahrnehmungen durchaus bewusst, wenn es ihr auch nicht einen wissenschaftlich genügenden Ausdruck zu geben vermag. So sonderbar es klingen mag, so buchstäblich wahr ist es doch, dass der Standpunkt des gemeinen Bewusstseins durchaus nicht der „naive Realismus" ist, dass in einer gewissen Weise auch das gemeine Bewusstsein mit dem Satze: die Welt ist meine Vorstellung, durchaus einverstanden, von seiner Wahrheit überzeugt ist. Auch der allernaivste Mensch zweifelt nicht daran, dass der gesehene Berg als solcher, als gesehener, nur seine Vorstellung ist und nicht unabhängig von ihm für sich existiert. Sonst hätte es ja auch keinen Sinn, zu sagen: Ich sehe den Berg. Das Urteil

drückt doch eben aus, dass ich die Vorstellung des Berges habe. Indem der Berg von mir gesehen wird, tritt er in eine Beziehung zu mir, widerfährt ihm etwas, das ihm an und für sich nicht zukommt, und den Inhalt dieser nur in Beziehung zu mir möglichen Eigentümlichkeit bildet ja eben das Gesehenwerden durch mich. Sie betrachtet auch das gemeine Bewusstsein als einen Zustand seiner selbst. Der gesehene Berg ist der von mir gesehene Berg, und der von mir gesehene Berg kann nicht ausserhalb meines Bewusstseins sein, sondern ist mein Sehen des Berges. Davon überzeugt sich das naive Bewusstsein leicht durch den Versuch. Schliesse ich das Auge, so verschwindet der Berg, öffne ich es, so ist er wieder da; er ist also von mir abhängig. Wenn das naive Bewusstsein dem Berge eine von mir unabhängige Existenz zuschreibt, so meint es folglich damit nur, dass die subjektiven Eindrücke, die ich „Berg" nenne, sich auf einen von ihnen selbst verschiedenen und von ihnen unabhängigen objektiven Grund beziehen, und zu dieser Annahme wird es allerdings durch die Unabhängigkeit der Wahrnehmungsinhalte von seiner Willkür geführt. Wir können eine Wahrnehmung jederzeit unterbrechen, indem wir die Augen schliessen oder uns abwenden, aber wir können ihren Inhalt nicht willkürlich verändern, nicht anders machen, als er ist. Der gesehene Berg hat ganz bestimmte Formen und Farben, die ich nicht wie bei den Gebilden meiner Phantasie willkürlich verändern kann. Ich schliesse die Augen, und das Bild verschwindet, ich öffne sie wieder, und der Berg ist wieder da, genau so, wie er früher war. Oder er hat sich verändert, er stösst jetzt Rauch aus, was er vorher nicht that. Dann ist das eine Veränderung, die nicht ich willkürlich in ihm hervorgerufen habe, sondern die mir aufgezwungen, die ohne mein Wissen und Wollen vor sich gegangen ist. Darin liegt ein Objektives, ein Hinweis auf ein von mir unabhängiges Sein. Wie die Subjektivität des gesehenen Berges in dem Urteile: Ich sehe den Berg, so drückt das naive Bewusstsein die Objektivität des der Wahrnehmung zu Grunde liegenden Transsubjektiven in dem anderen Urteile aus: Der Berg ist, oder ist ein Ding. Denn da es nicht im Stande ist, das, was der gesehene Berg an sich ist, so wie es an sich ist, auszudrücken, so bezeichnet es auch das Ansich des Berges durch das anschauliche Bild des

(gesehenen) Berges und lässt so dem Bilde des Berges einen dem Bilde in jeder Beziehung gleichen Berg an sich zu Grunde liegen, ohne sich über die Möglichkeit, wie die Farben, Formen und sonstigen Wahrnehmungsinhalte auch noch einmal in derselben Eigentümlichkeit an sich existieren können, weiter den Kopf zu zerbrechen. Die wissenschaftliche Reflexion setzt, wie ich schon oben ausführte (S. 234), an die Stelle der sinnlichen Wahrnehmungen abstraktere Inhalte; diese aber lässt auch sie in doppelter Weise, als Gedanken und als objektives Sein, existieren, und über diese Uebereinstimmung von (richtigem) Denken und Sein kommt auch keine wissenschaftliche Theorie hinaus, da, wie ich im ersten Teile dieses Buches zu zeigen versuchte, auch die skeptisch-kritische Leugnung derselben sie insgeheim immer voraussetzt. Es war ein verhängnisvoller Fehler Kant's, das, was die Voraussetzung aller Erklärung ist: dass das Wahre wahr ist, erklären, aus anderen Faktoren ableiten zu wollen. Während aus der Gewissheit, dass das Wahre wahr ist, folgt, dass die Wirklichkeit mit dem wahren Gedanken übereinstimmt, wollte er aus dem Verhältnis der Wirklichkeit zum Gedanken die Wahrheit des letzteren deduzieren und kam so, da er die Parallelität (das Präformationssystem) verwarf, zu der transcendentalen Ansicht, dass der Gedanke für die Wirklichkeit nur, soweit er sie erzeugt, wahr sei, — wobei er aber die objektive Wahrheit dieses transcendentalen Gedankens selbst stets dogmatisch voraussetzte. —

Die Unterscheidung des Nicht-Ich als dessen, was „ausserhalb“ des Körpers liegt, von diesem als dem Umfang des Ich vermag das Bewusstsein auch in der modifizierten Form, die wir glaubten an die Stelle der gewöhnlich angenommenen setzen zu müssen, nicht aufrecht zu erhalten. Auch der Körper ist den Geboten des Willens nicht unbedingt unterthan, auch ihn durchdringt das Gefühl nicht gleichmässig in allen seinen Teilen. Das Steifwerden oder der gänzliche Verlust eines Gliedes, der nicht gleichbedeutend ist mit einer Verminderung unseres Ich, gemahnt daran, dass auch der Körper zwar der am innigsten mit uns durch einen sympathetischen Rapport verbundene, aber doch ein Bestandteil der Aussenwelt ist. So wird denn unser Inneres, die „Seele“, zu unserem Ich gemacht. Aber auch in seinem Inneren sieht sich das Bewusstsein einem Etwas gegenüber, das

nicht es selbst ist, das sich in dem gesetzlichen Zwange des psychischen Mechanismus geltend macht; in uns selbst verspüren wir das Walten einer fremden Macht, von der wir uns abhängig fühlen. So zieht sich das Bewusstsein auf einen immer engeren Kreis zurück, um schliesslich in seiner praktischen Natur, in dem Gefühl und dem freien Willen, mit dem es seine Handlungen als selbstgewollte bejaht, den eigentlichen Kern seines Ichseins zu finden. Aber darüber hinaus vermag es die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich nicht deutlich festzuhalten; sie gehen ineinander über, wie es natürlich ist bei einem endlichen Wesen, das zwar für sich, zugleich aber in dem Unendlichen ist, welches in ihm wie in allen anderen Momenten seines endlichen Daseins gegenwärtig ist.

So erklärt die metaphysische Betrachtung ebenso die Unsicherheit unserer Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich, wie sie die Möglichkeit und Richtigkeit der Unterscheidung überhaupt begründet. —

Unsere Ueberlegungen stellten nur die Existenz eines Nicht-Ich überhaupt fest; sie sagten noch nichts darüber aus, wie dieses Nicht-Ich näher beschaffen sei. Insbesondere ergaben sie garkeine Aufklärung darüber, ob es ein einziges Wesen sei oder eine Mehrheit für-sich-seiender Wesen in sich enthalte, und weiter, ob es neben den Wesen, die sich uns als belebte Wesen darstellen, noch ein Reich für-sich-seiender selbständiger „Dinge" gebe. Weiteren, ausserhalb des Rahmens dieser grundlegenden Untersuchungen liegenden Ueberlegungen, welche die Vernunft unter Benutzung der Anhaltspunkte, welche die Erscheinungswelt liefert, und mit Hülfe der denknotwendigen Prinzipien anstellt, muss die Beantwortung dieser Fragen, soweit sie überhaupt möglich ist, überlassen werden.

7. Indem wir die Existenz eines von unserem Bewusstsein unabhängigen Nicht-Ich anerkennen, machen wir zugleich die anschaulich sich vor uns ausbreitende wahrgenommene Aussenwelt zu einer Erscheinung, zu einer Thatsache unseres Bewusstseins. Nur die Thatsachen unseres Bewusstseins sind uns unmittelbar wie sie an sich selbst sind, bekannt, obwohl Kant auch das bestritten hat: von der Natur des Nicht-Ich können wir nur indirekt durch Rückschlüsse aus unseren Vorstellungen Kunde erhalten. Der naive Realismus, dem wir im

täglichen Leben alle huldigen, macht, wie im vorigen Abschnitt näher gezeigt, diesen Umweg nicht; die Vorstellungen, die einen Hinweis auf eine hinter ihnen befindliche verborgene Wirklichkeit enthalten, fasst er schlankweg als Aussenwelt, als Nicht-Ich auf und glaubt in ihnen seine eigentümliche Natur unmittelbar zu erkennen. Naturwissenschaft und Philosophie korrigieren diese naive Annahme; darin aber stimmen doch auch sie mit dem naiven Realismus überein, dass sie die Vorstellungen, welche jener zur Aussenwelt macht, auf die Aussenwelt, das Nicht-Ich beziehen. Auch sie trennen also die Vorstellungen äusserer Dinge von den im spezielleren Sinne „innere" genannten psychischen Zuständen, erkennen mithin die Unterscheidung von „Innenwelt" und „Aussenwelt" als eine auch innerhalb der uns unmittelbar zugänglichen Wirklichkeit berechtigte im Prinzip an.

Hieraus entnehmen wir das Recht, Kosmologie und Psychologie als zwei verschiedene, zwei verschiedenen Grundformen des unserer Wahrnehmung zugänglichen Seins zugehörige Disziplinen der angewandten Metaphysik zu betrachten.

Das Gebiet der Kosmologie oder Naturphilosophie ist aber ein sehr eng begrenztes. Die Aufgabe dieser Disziplin beschränkt sich im Wesentlichen darauf, die in der reinen Metaphysik erarbeiteten Resultate auf die gebräuchlichen Vorstellungen anzuwenden und diejenigen Umformungen derselben vorzunehmen, welche nötig scheinen, um sie in Uebereinstimmung mit der Metaphysik zu bringen. Hat z. B. die Metaphysik gezeigt, dass alle „Dinge" für sich sind, dass alles Sein Bewusstsein, alle Realität Geistigkeit ist, so ergiebt sich, dass die materiellen ausgedehnten Körper, welche die naive Anschauung als die Träger aller Wirkungen betrachtet, nicht die letzten Elemente des Seienden sind, und dass auch die Atome, welche die Naturwissenschaft ihnen substituiert, ebenso wie die Formen räumlich-mechanischer Wirkungen, die sie zwischen ihnen spielen lässt, nur praktisch brauchbare Fiktionen, symbolische Bezeichnungen eines Seins und Geschehens, nicht aber objektiv gültige Erkenntnisse der Natur dieses Seins und Geschehens selbst sind. Indem die Kosmologie die Atome durch metaphysische Entitäten (Monaden) und die mechanisch-räumliche Vorstellungsweise ihrer Wirkungen untereinander durch eine subtilere metaphysische Theorie

der Wechselwirkung ersetzt, hat sie die Konsequenzen zu entwickeln, welche sich aus diesen Umformungen ergeben: die Idealität des Raumes und die Subjektivität der sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der Dinge. Endlich wird sie nach Massgabe der Unterscheidung denknotwendiger und bloss thatsächlicher Wahrheiten die naturwissenschaftliche Auffassung des Mechanismus eines notwendigen Kausalzusammenhanges zu berichtigen und den Thatsachencharakter der empirischen Naturgesetze zu betonen haben. Mit diesen allgemeinen Betrachtungen, welche doch nur die obersten, in die Metaphysik hineinragenden Voraussetzungen der Naturwissenschaft betreffen, ist aber die Aufgabe der Naturphilosophie erschöpft. Unter keinen Umständen hat sie sich in die Einzelheiten der naturwissenschaftlichen Forschung selbst zu mischen. Innerhalb ihres eigenen Gebietes ist die Naturwissenschaft von der Naturphilosophie gänzlich unabhängig; sie allein hat daher darüber zu entscheiden, ob — und gegebenen Falls in welchem Umfange — sie die von der Philosophie angebotenen „Bearbeitungen der Begriffe“ annehmen oder die alten Hypothesen, die sich praktisch bewährt haben, beibehalten will. Die Entscheidung kann nur nach praktischen Gesichtspunkten getroffen werden. In dieser Beziehung bietet nun die von der Naturwissenschaft mit bewundernswerter Stetigkeit und Konsequenz herausgearbeitete mechanische Theorie so unendlich viele Vorteile, dass die Naturforschung schwerlich je Veranlassung haben wird, von ihr, die doch zudem eine grosse und unbestreitbare relative Wahrheit enthält, zu Gunsten einer metaphysisch-spekulativen Betrachtungsweise wieder abzugehen. Die Naturphilosophie hat aber weder ein Recht, der Naturwissenschaft den Gebrauch ihrer Bezeichnungen und Symbole aus hypergenauer Pedanterie zu verwehren, noch soll sie den Versuch der spekulativen Schulen erneuern, die verschiedenen speziellen Formen des Seins und Geschehens, an welche die naturwissenschaftliche Erklärung anknüpft, spekulativ zu konstruieren, etwa tiefsinnige Betrachtungen anzustellen über Mechanismus, Chemismus, Organismus, Licht, Magnetismus u. s. w. Mit vollem Recht hat die Naturwissenschaft es abgelehnt, von diesen, die exakte Forschung nur störend beeinflussenden sachunkundigen Konstruktionen irgend welche Notiz zu nehmen; der bewundernswerte Erfolg, den ihr eigener Versuch, diese Dinge der mecha-

nischen Theorie zu unterwerfen, gehabt hat, hat diese ablehnende Haltung glänzend gerechtfertigt. Nur an ihren Grenzen berühren sich Metaphysik und Naturwissenschaft; ihr Ineinandergreifen schafft ein schmales Grenzgebiet, das der Naturphilosophie anheimfällt. Darüber hinaus bleibt jeder Herr im eigenen Hause, und wie die Metaphysik ein Recht hat, die aus der Naturwissenschaft selbst herausgewachsenen groben und klotzigen Metaphysiken, wie z. B. den bornierten Materialismus, als unreife Produkte philosophisch ungeschulter Köpfe abzuweisen, so soll sie sich andererseits hüten, durch Einmischung in spezielle Fragen der Naturwissenschaft den guten Ruf der Philosophie zu gefährden und sich den Vorwurf unwissenschaftlichen Dilettantismus zuzuziehen.

Die Philosophie, deren Grenze ja nicht mit der der Metaphysik zusammenfällt, kann aus anderen Gründen ein Interesse daran haben, sich mit den Einzelheiten der Naturforschung zu beschäftigen, wenn auch nicht in der Absicht, der naturwissenschaftlichen Erklärung derselben Konkurrenz zu machen. So können die eigentümlichen Formen der Naturordnung, die Erscheinungen des Unorganischen und des Organischen, des pflanzlichen und tierischen Lebens Gegenstand einer philosophischen, auf ihre Bedeutung sich beziehenden Interpretation sein; — auch das Allgemein-Bedeutsame ist ja Gegenstand der Philosophie. Aber derartige Interpretationen, die nie als wissenschaftliche Erklärungen auftreten dürfen, setzen ihrerseits Betrachtungen über Ziel und Zweck und Bedeutung des Wirklichen überhaupt, also praktisch-ästhetisch-religiöser Natur voraus, auf die sie sich gründen; es erscheint deshalb zweckmässig, sie auch an die Aesthetik und Religionsphilosophie anzuschliessen. Ihnen eine besondere, von der Kosmologie zu unterscheidende Disziplin der Naturphilosophie zu widmen, liegt kein Grund vor.

8. Das Gebiet der Psychologie ist nicht so beschränkt, wie das der Kosmologie. Während dort die Erforschung des empirischen Thatbestandes der Naturwissenschaft überlassen blieb, übernimmt auf dem psychischen Gebiete die Psychologie diese Arbeit selbst. Insofern ist sie selbst eine empirische Einzelwissenschaft gleich der Naturwissenschaft[1]. Wenn trotzdem auch

[1] Windelband in der schon erwähnten Rektoratsrede S. 4 u. 10.

diese Seite der Psychologie noch darauf Anspruch machen darf, eine philosophische Disziplin zu sein, so liegt die Berechtigung dieses Anspruchs in der einzig dastehenden Wichtigkeit ihres Gegenstandes, darin, dass, sowie unsere Existenz die einzige ist, die wir unmittelbar inne werden, so auch unser inneres Erleben den einzigen Punkt darstellt, in dem die Natur des Seins, so wie sie an sich ist, unmittelbar erfahren wird. Erst aus dieser unmittelbaren Erfahrung heraus erhalten die Begriffe, mit denen das metaphysische Denken operiert: Sein, Bewusstsein, Fürsichsein, Ding, Substanz, Zustand, Wirken, Kraft u. s. w., auschaulichen Inhalt und verständliche Bedeutung. Um der Wichtigkeit ihres Inhaltes willen gehört daher auch die empirische Psychologie zur Philosophie.

Zur (angewandten) Metaphysik freilich gehören auch auf psychologischem Gebiet nur die höchsten und zugleich fundamentalsten Probleme, in denen die Bearbeitung psychischer Phänomene gipfelt. Da es an einem besonderen Namen für diesen, der Kosmologie entsprechenden Teil der Psychologie fehlt, wollen wir ihn, um ihn von der empirischen Psychologie zu unterscheiden, als spekulative Psychologie bezeichnen.

a) Zu den Fragen, welche die spekulative Psychologie zu beantworten hat, gehört insbesondere die nach der Natur der Seele. Es bedarf der Besinnung auf die denknotwendigen metaphysischen Voraussetzungen über alles Sein, um die Natur des Inhalts meiner inneren Erfahrung wissenschaftlich zu bestimmen. Wenn schon die Erkenntnis, dass ich bin, nicht ohne Hülfe der für alles Seiende gültigen denknotwendigen Bestimmungen gewonnen werden konnte (S. 225 f.), so gilt das noch viel mehr von denen, welche die Natur meines Ich, also das, was ich bin, betreffen. Nach ihnen haben wir nun in Verbindung mit der Erfahrung zu entscheiden, ob der Inhalt unseres Bewusstseins als ein selbständiges Sein oder als Attribut eines anderen Seins, ob als Vielheit oder als substanzielle Einheit aufzufassen ist.

Bei der ungemeinen Bedeutung, welche diesen Problemen zukommt, will ich, indem ich die Selbständigkeit des geistigen Geschehens als eine für alle denkenden Köpfe — zu denen ich die materialistischen Quacksalber allerdings nicht rechne — längst ausgemachte Thatsache nur im Vorbeigehen erwähne, doch

die noch immer lebhaft erörterte Streitfrage, ob die Seele eine einheitliche Substanz oder eine Vielheit psychischer Zustände sei, kurz berühren, um meine Beistimmung zu der Ansicht, welche die psychischen Phänomene als Aeusserungen einer als substanzielle Einheit gedachten „Seele“ betrachtet, auszusprechen. Massgebend für diese Stellungnahme sind für mich die aus der Einheit des Bewusstseins geschöpften Argumente, mit denen Lotze die Einheit der Seele verteidigt[1]. Der Ausdruck „Substanz“ bedeutet nicht, dass hinter den einzelnen Bewusstseinszuständen noch ein ausserhalb ihrer für sich existierendes „Wirklichkeitsklötzchen“[2] steckt. Nur in der Einheit der Vorstellungen besteht die Einheit der Seele, und nur indem sie diese Einheit ist, ist die Seele Substanz. Er bedeutet aber dies, dass die Einheit der Seele nicht etwas ist, das zu den psychischen Zuständen nachträglich noch als etwas, das unter Umständen auch ohne Schaden für die Zustände fortbleiben könnte, hinzutritt, sondern vielmehr die Bedingung der Möglichkeit des Zustandes (z. B. einer Vorstellung) überhaupt darstellt, dass Zustände ohne das einheitliche Subjekt, dessen Zustände sie sind, garnicht möglich sind, sondern nur als seine Zustände Wirklichkeit haben können. Nicht dadurch also, dass eine Vorstellung in einen Kreis bereits vorhandener Vorstellungen ein- und in irgend welche Verbindung mit ihnen tritt[3], wird sie meine Vorstellung, sondern sie ist Vorstellung überhaupt erst dadurch, dass sie meine Vorstellung ist, dass sie von mir, dem einheitlichen Subjekte auch der anderen Vorstellungen, vorgestellt wird, und sie tritt in Verbindung mit den anderen erst dadurch, dass sie von mir in meinem Bewusstsein mit ihnen verknüpft wird, eine Leistung, die nur ein einheitliches Subjekt, nicht aber die Vorstellungen selbst vollziehen können. Die Fähigkeit, ein einheitliches Subjekt zu sein, wurzelt im Absoluten, aus dem schliesslich unser ganzes Wesen entspringt. Wie es gemacht wird, dass einheitliche Wesen sich in eine Mehrheit wechselnder Zustände entfalten können, ohne in eine Vielheit auseinander-

---

[1] Mikrokosmus III. Aufl. I. S. 170 f., Metaphysik S. 476 f.

[2] Paulsen, Einl. i. d. Phil. 2. Aufl. S. 136, 368.

[3] Wie es Hume im „Treatise“ Bch. I, T. IV., Abschn. II, Phil. Works, Edinburgh 1826, Bd. I., S. 268, 269, ausführt.

zufallen, wissen wir freilich nicht, weil wir überhaupt nicht wissen, wie das Sein gemacht wird: dass die Seele ein einheitliches Wesen, eine Substanz in dem angegebenen Sinne ist, ist aber eine Annahme, von deren Notwendigkeit ich so sehr überzeugt bin, dass ich eine Psychologie ohne Seele für genau so unmöglich halte, wie eine Philologie ohne Sprache, eine Logik ohne Denken oder — eine Erkenntnistheorie ohne dogmatisch-metaphysische Voraussetzungen.

Ich finde auch, dass die Gegner der Seelensubstanz bisher weit geschickter und glücklicher in der Darlegung der Schwierigkeiten, die dieser Ansicht anhaften, gewesen sind, als in der Wegräumung der weit bedeutenderen Schwierigkeiten, die sich ihrer eigenen pluralistischen Ansicht in den Weg stellen. Was heisst es, die Seele eine Vielheit psychischer Zustände, die irgendwie zu einer Einheit zusammengefasst sind, zu nennen, wenn wir doch die Natur und die Möglichkeit dieser Zusammenfassung ohne ein Subjekt, das sie zusammenfasst, garnicht einsehen können? Und was heisst es, den einzelnen psychischen Zuständen, die als selbständig im Leeren schwimmend nun einmal nicht gedacht werden können, einen Platz im Zusammenhange des *ganzen* Seelenlebens anzuweisen, sie als Glied dieses Zusammenhanges zu fassen, wenn doch das „Ganze“ wieder nur eine Vielheit zusammenhängender Vorstellungen ist, deren jede einzelne schon wieder das Subjekt, das wir durch das Ganze ersetzen wollten, zu ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzt? Denn immer wieder wird die Frage, ob eine Vorstellung existieren kann ohne Subjekt, der entscheidende Punkt sein, um den sich alles dreht. Kann sie das, so kann sie auch selbständig für sich ausserhalb des Zusammenhanges des „Ganzen“ existieren, kann sie es nicht, so nützt ihr auch der Eintritt in den Verband der anderen Vorstellungen nichts, da dieser nicht das vorstellende Subjekt sein kann, dessen Vorstellung die neu hinzutretende Vorstellung ist. Denn was von ihr gilt, gilt ja doch in gleicher Weise auch von den Vorstellungen, aus denen das „Ganze“ sich zusammensetzt; auch sie existieren nicht für sich, sondern nur als Vorstellungen der Gesamtheit. Dann aber ist jede Vorstellung, insofern sie in ihrer besonderen Individualität als Einzelvorstellung betrachtet wird, garnicht für sich, sondern nur *für die anderen*, während sie zugleich, insofern sie ein

Bestandteil des „Ganzen“ ist, das Subjekt ist, für das die anderen Vorstellungen und sie selbst sind. Aber wie kann, was jedem einzelnen seiner Bestandteile unmöglich ist, dem „Ganzen“ der Vorstellungen gelingen, wenn dieses Ganze nicht eine substanzielle Einheit, sondern nur die Summe seiner Teile ist, während doch die Leistung des Ganzen nicht die Summierung von Einzelleistungen, sondern etwas von jenen durch und durch Verschiedenes sein soll? Werden hier nicht fortwährend Vorstellungen ganz unbefangen ins Spiel gesetzt, die nur, wenn wir das geleugnete einheitliche Seelensubstantiale schon immer voraussetzen, verständliche Bedeutung haben? Was ist das für ein „Ganzes“, von dem hier gesprochen wird, und wodurch unterscheidet sich das „Ganze der Vorstellungen“ und seine Einheit von der Einheit und dem Ganzen, welches irgendwie, z. B. mechanisch verbundene andere Dinge, etwa die Glieder unseres Planetensystems bilden? Diese, erkennt man sofort, bilden in Wahrheit eben keine wirkliche Einheit, kein wahres Ganze, sondern bleiben an und für sich immer eine Vielheit selbständiger Elemente. Eine Einheit, ein Ganzes sind sie nur für ein beobachtendes Subjekt, das sie in seinem einheitlichen Bewusstsein zusammen vorstellt und aufeinander bezieht. Das Gleiche gilt von der Einheit, die wir etwa einem Gedichte, einem Musikstück, einer Gedankenfolge beilegen; auch sie sind nur in dem auffassenden einheitlichen Bewusstsein und nur vermöge desselben eine Einheit, ohne dieses nicht. Nur was eine substanzielle Einheit ist, kann sich als solche zusammenfassen, kann sich als Einheit erscheinen, eine Vielheit irgendwie verbundener Vorstellungen vermag das nicht, kann sich nicht als Einheit erscheinen, weil sie sich überhaupt nicht erscheinen kann.

Ich begnüge mich mit diesem kurzen Hinweis auf die Schwierigkeiten, mit welchen die pluralistische Auffassung zu kämpfen hat. Sie übertreffen meiner Ansicht nach um ein Bedeutendes diejenigen, welche diese Auffassung der monistischen Lehre verrückt. Wäre das aber auch nicht der Fall, wären die Schwierigkeiten denen der monistischen Auffassung nur gleich, so wäre die Verwerfung der letzteren immer noch unberechtigt. Wenn man sich durch die Unmöglichkeit, zu erklären, wie eine Vielheit von Vorstellungen sich selbst zu einer Einheit des Bewusstseins zusammenfassen kann, nicht an seiner pluralistischen

Ansicht irre machen lässt, warum soll dann der Mangel, den man der monistischen Ansicht vorhält, nicht erklären zu können, wie eine Substanz in die Vielheit ihrer Zustände eingehen und doch einheitliche Substanz bleiben kann, dieser notwendig den Hals brechen? Diese Behauptung ist um so ungerechtfertigter, als die Gegner der Seelensubstanz doch die Annahme, die sie hier bekämpfen, an anderer Stelle selbst zu machen nicht umhin können. Die aller Vielheit der besonderen Dinge zu Grunde liegende absolute oder göttliche Substanz können auch sie nicht wieder als eine auf nicht weiter angebbare Weise zu einer Einheit zusammengefasste Vielheit von Elementen, als eine Vielheit, die sich selbst zu einer Einheit zusammenfasst, betrachten; hier muss man entweder einen absoluten Pluralismus bekennen oder mit der realen Substanz, dem substanziellen Subjekt Ernst machen. Ist aber eine Substanz als eine substanzielle Einheit, d. h. als eine Einheit, die nicht nur ein *ens rationis* ist, überhaupt möglich, so ist sie auch psychologisch, als Seelensubstanz, möglich, wenn auch das Wie? immer unbekannt bleiben wird.

Dies sind in Kürze die Gründe, die mich veranlassen, auch nach den scharfsinnigen Einwürfen, welche noch jüngst Friedrich Paulsen gegen die Seelensubstanz vorgebracht hat[1], und deren Gewicht ich nicht verkenne, an der Ansicht, dass eine einheitliche Substanz, die „Seele“, der Träger der psychischen Erscheinungen ist, unbeirrt festzuhalten. —

b) Die empirische Psychologie wird ihre Aufgabe, eine möglichst vollständige Darstellung der Natur der psychischen Vorgänge zu liefern, nur dann annähernd lösen, wenn sie sich hütet, im Menschen nur ein denkendes und vorstellendes Wesen zu sehen, wenn sie den ganzen denkenden, fühlenden und wollenden Menschen in dem ganzen Reichtum seines inneren Erlebens sich zum Gegenstande setzt und ihn mit allen Hülfsmitteln, welche individuelle und allgemeine Erfahrung, Beobachtung, Ueberlegung, Experiment und Berechnung, Biographien,

[1] Einl. i. d. Philosophie 2. Aufl. S. 132 f., 364 f. Ich bedauere, dass der Zweck des vorliegenden Buches es mir nicht erlaubt, auf des Verfassers höchst anziehende Ausführungen näher einzugehen, behalte mir dies aber für eine spätere Gelegenheit vor.

Geschichte, Natur- und Völkerkunde darbieten, zu erkennen strebt. Dabei wird sie doch ihrer Natur als Disziplin der theoretischen Philosophie, die sie auf das Allgemeine weist, eingedenk bleiben und die Beschreibung individueller seelischer Vorgänge, wie die Abfassung von Biographien oder historischer Schilderungen, so wenig als Selbstzweck betreiben, als die Naturwissenschaft die Beschreibung einzelner Naturvorgänge um ihrer selbst willen unternimmt.

9. Wie die psychischen und physischen Phänomene selbst, so bildet auch der Zusammenhang dieser beiden Seiten der unserer Wahrnehmung zugänglichen Wirklichkeit nur insofern einen Teil der angewandten Metaphysik, als in ihm allgemeine, der metaphysischen Censur unterliegende Voraussetzungen enthalten sind. Diese betreffen die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen ihnen überhaupt, die einen Spezialfall des allgemeinen Problems der Wechselwirkung überhaupt bildet und nach den Gesichtspunkten, welche die Metaphysik darüber festsetzt, zu erklären ist.

Die bestimmten Formen und Verhältnisse, welche dieser Zusammenhang erfahrungsmässig aufweist, gehören dagegen nicht mehr in das Gebiet der Metaphysik. Ihre Erforschung hat vornehmlich die durch Weber und Fechner begründete Wissenschaft der Psychophysik sich zur Aufgabe gemacht. Insofern die Psychophysik nur den Zusammenhang physischer Reize und psychischer Zustände feststellt, gehört sie nicht mehr zur eigentlichen Philosophie, sondern ist eine empirische Wissenschaft, die nur indirekt, durch das Licht, das von ihr aus auf viele psychologische Fragen fällt, eine — übrigens sehr grosse — philosophische Bedeutung hat. Das Gleiche gilt von der Psychiatrie, welche das Verhältnis anormaler Geisteszustände und physischer Störungen untersucht. Aber wie die Psychiatrie, so ist in weit höherem Grade auch die Psychophysik längst über ihr erstes und ursprünglichstes Ziel, die Erforschung des Uebergangsgebietes vom Physischen zum Psychischen und die Feststellung des Korrespondenzverhältnisses physischer und psychischer Vorgänge hinausgegangen und hat sich zu einer psychologischen Disziplin ausgestaltet, deren charakteristisches Kennzeichen die Anwendung der experimentellen Methode auf die psychischen Phänomene ist. Als solche bildet sie einen integrierenden,

garnicht mehr zu entbehrenden Bestandteil der empirischen Psychologie. Hiernach müsste eigentlich eine Scheidung zwischen der eigentlichen „Psycho-Physik“ und der „physikalischen“ oder „experimentellen Psychologie“, welche physische Reize nur als Hülfsmittel zur Erzeugung von psychischen, das eigentliche Objekt der Forschung bildenden Vorgängen benutzt, erfolgen. Indes decken sich hier die Interessen des wissenschaftlichen Betriebes nicht mit denen der wissenschaftlichen Systematik, und so ist denn das Arbeitsteilungsprinzip des ersteren ein anderes, als das Einteilungsprinzip der letzteren. Für den ersteren ist die Forschungsmethode das Entscheidende, und darnach tritt die experimentelle Psychologie und die Psycho-Physik der beschreibenden Psychologie als ein geschlossenes Ganze gegenüber. Im Interesse der Forschung ist es daher mit Freuden zu begrüssen, dass die Psychophysik sich zu einer selbständigen Wissenschaft herausgebildet hat und durch Gründung der Ebbinghaus-König'schen „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane“ für die Arbeiten auf diesem Gebiete, die bisher sich in verschiedenen philosophischen (Wundt's philos. Studien bes.), physikalischen und medizinischen Zeitschriften verzettelten, ein einheitliches Zentralorgan geschaffen worden ist. Zu wünschen wäre auch, dass der Bedeutung der neuen Disziplin durch Errichtung besonderer, mit geeigneten Instituten ausgestatteter Lehrstühle an den Universitäten Rechnung getragen würde, wodurch zugleich die eigentliche Philosophie ungeschmälert erhalten bleiben würde, während bei der jetzigen Einrichtung die Pflege der Psychophysik nur auf Kosten der altphilosophischen Disziplinen möglich ist. Die psychophysischen Professuren würden auch insofern der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie und Naturwissenschaft zu gute kommen, als die philosophisch und naturwissenschaftlich geschulten Psychophysikprofessoren viel zur Beseitigung der Missverständnisse beitragen könnten, welche jetzt Philosophie und Naturwissenschaft zu beider Schaden trennen.

10. Zu den Faktoren des Seelenlebens, welche die Psychologie behandelt, gehört auch das Erkennen, speziell das Denken. Alles Erkennen ist ein psychischer Vorgang und gehört als solcher in den Machtbereich der Psychologie. — Aber das Erkennen kann auch noch von einer anderen Seite betrachtet werden. Es hat einen Inhalt, der mehr zu sein beansprucht,

als blosser subjektiver Bewusstseinsvorgang, der eine Beziehung auf Objekte ausserhalb des Bewusstseins enthält, für sie gültig sein, Wahrheit darstellen will. Mit diesem Anspruch tritt das Erkennen aus der Psychologie heraus und wird ein Gegenstand der Logik als der Lehre vom Erkennen. Die Logik auf Psychologie gründen zu wollen, kann nur zu Konfusion führen. Die Psychologie kümmert sich nicht um die Bedeutung, welche der Erkenntnisprozess für die Zwecke des Erkennens hat, sie setzt dieselbe voraus und behandelt die Erkenntnisvorgänge als innerpsychische Akte. Sie sucht die Bedingungen aufzufinden, unter welchen Erkenntnis entsteht und welche ihre Entwicklung bedingen; sie beschreibt den psychologischen Apparat, welchen das Erkenen benutzt. Umgekehrt setzt die Logik diese psychologische Grundlage — mit der der Vortrag der Logik sie zweckmässig verbinden mag — als bekannt voraus. Sie betrachtet die Erkenntniselemente durchaus unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, den die Erkenntnis verfolgt: zu erkennen. Indem sie die Formen, in denen der Inhalt der Erkenntnis enthalten ist, beschreibt, sucht sie zugleich den Beitrag festzustellen, den eine jede zur Erreichung des Erkenntniszweckes liefert, den eigentümlichen Erkenntniswert zu fixieren, den sie repräsentiert. Die Logik ist zugleich Erkenntniskritik, welchen Begriff wir deutlicher, als es gewöhnlich geschieht, von blosser Erkenntnistheorie, welche die psychologische Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis erklärt, unterscheiden sollten.

Wie nach unten mit der Psychologie, so hängt die Logik nach oben mit der Ontologie zusammen. Als Erkenntniskritik hat sie zwar auch die Formen der blossen Empfindung und Wahrnehmung — die indes nie ohne ein intellektuelles Moment sind — mit in Betracht zu ziehen: ihre eigentliche Domäne ist aber doch das Denken, dessen Formen sie beschreibt und deutet. Die höchsten Gesetze der Logik sind nun zugleich die höchsten ontologischen Prinzipien alles Seins. Ihnen gegenüber beschränkt sich die Aufgabe der Logik als Erkenntniskritik darauf, diesen ihren Charakter, der unmittelbar einleuchtet, einfach zu konstatieren. Aber auch die Formen, in denen sich die Thätigkeit des Denkens bewegt, Begriff, Urteil, Schluss, besitzen schon an sich jede eine bestimmte Beziehung zum objektiven Sein, deuten, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, auf bestimmte formale Eigen-

tümlichkeiten des Seins hin. Diese metaphysische Bedeutung der logischen Formen hat die Logik festzustellen, — und hier bleibt noch viel zu thun übrig.

Endlich besitzt das Denken eine Anzahl besonderer Formen und Verfahrungsweisen, die, Hülfslinien der Konstruktion vergleichbar, Erkenntnismittel darstellen, welche dem Denken bei der Auffindung der Wahrheit nötig, der vollendeten Erkenntnis aber unwesentlich sind. Auch sie hat die Logik zu untersuchen und ihren Wert zu bestimmen. Es versteht sich von selbst, dass die erkenntniskritische Wertbestimmung der Erkenntniselemente nur durch unmittelbare Reflexion auf diese Elemente selbst resp. durch Betrachtungen metaphysischer Natur, nicht aber durch irgend eine von allen dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen freie „kritisch-transcendentale“ Methode erfolgen kann.

Die Unterscheidung von reiner und angewandter Logik vermag ich nicht gelten zu lassen. Alles Denken bezweckt ja Erkennen und enthält in seinem Anspruch auf Gültigkeit eine Anwendung auf Objekte. Eine blosse Selbstbespiegelung des Denkens, ohne irgend etwas zu erkennen, findet nirgends statt. Alle Logik ist angewandte Logik.

Die besonderen Erkenntnismethoden aber, welche die einzelnen Wissenschaften nach der besonderen Form ihrer Objekte ausgeprägt haben, gehören nicht mehr in die Logik, sondern in die Methodologien dieser Wissenschaften selbst. Die Logik liefert nur die allgemeine Methodologie aller Wissenschaft überhaupt, die in aller Wissenschaft zu beachtenden Regeln, ohne welche Wissenschaft und Erkenntnis nicht denkbar ist.

Formal ist alle Logik insofern, als sie nur die Formen des Denkens, nicht den mannigfachen Inhalt, der in ihnen enthalten ist, zum Gegenstande hat. Daher kann sie nur die formalen Bedingungen der Wahrheit aufstellen. Es würde aber ein grosser Irrtum sein, formale und materiale Wahrheit so zu trennen, als könne keine formale Wahrheit eine materiale sein. Die höchsten formalen Denkgesetze sind zugleich materiale, weil objektiv-gültige, Wahrheiten. Sie bestimmen, wie die Natur der Dinge, so auch die formale Wahrheit der Denkformen selbst. Das Urteil, welches das Prinzip der Identität darstellt, ist selber wieder seiner Form nach durch es bestimmt. Auseinander treten

formale und materiale Wahrheit erst im Gebiete des bloss Thatsächlichen. Urteile, welche thatsächliche Verhältnisse ausdrücken, können daher — müssen sogar, um überhaupt Urteile zu sein — formal richtig, aber material falsch sein, weil sie mit den Thatsachen nicht übereinstimmen. Hierzu sei bemerkt, dass der Irrtum immer material begründet ist und daraus entsteht, dass die Begriffe nicht genügend bestimmt werden, daher doppelsinnig bleiben und falsche Folgerungen nach sich ziehen. Eigentlich logische Fehler, sofern sie einen Verstoss gegen die Denkgesetze bedeuten sollen, sind überhaupt nicht möglich. Auch in der *Quaternio terminorum* ist der Fehler kein logisch-formaler, sondern ein sachlich-materialer, die Ungenauigkeit des Mittelbegriffs. Es hat noch niemand ein Urteil gebildet oder einen Schluss gezogen, der den Gesetzen des Denkens nicht gemäss, der formal falsch gewesen wäre. Bei näherer Betrachtung wird man immer bemerken, dass der Fehler im Inhalt des Gedachten, in dem, was man im Subjekt oder in der *Major* oder *Minor* dachte, und in der Ungenauigkeit, mit der man es dachte, steckt. Verletzungen des Gesetzes der Identität sind immer nur scheinbare. Man hat keinen Widerspruch gefunden, weil man seine Begriffe nicht klar formulierte. In ihrer Unklarheit und Unbestimmtheit widersprachen sie sich eben nicht. Für einen anderen aber, der die Begriffe schärfer fasst, enthält das Urteil oder der Schluss des ersten einen Widerspruch, und er verwirft ihn als falsch. Das thut aber auch der, welcher ihn zuerst bildete, in dem Momente, wo er die schärfere Fassung der Begriffe erlangt und den Widerspruch herausspringen sieht. Denken ist Bethätigung der logischen Gesetze. Ein formal falsches Denken würde kein Denken mehr sein; es würde die Gültigkeit der Denkgesetze aufheben. Wahrheit beruht daher auf der Klarstellung der Begriffe; die „Bearbeitung der Begriffe" ist eben die Aufgabe der Philosophie.

Daher ist die Logik auch keine Kunstlehre des Denkens. Sie stellt die Normen auf, welche alles Denken thatsächlich regieren. Sie zeigt dem Denken, was es ist und wie es denkt, nicht aber, wie es denken soll. Diese Belehrung würde ja auch nur in der trockenen Ermahnung, fleissig auf die Regeln der Logik zu achten, bestehen können; wie man das macht, müsste das Denken doch aus sich selbst eben nach seinen Regeln zu

finden imstande sein. Die Logik lehrt nicht denken, sondern setzt das Denkenkönnen, d. h. das Richtigdenkenkönnen, zu ihrer eigenen Begreiflichkeit voraus. Sie schützt so wenig vor Irrtümern, als die Kenntnis der Moralgesetze vor der Sünde. Die Irrtümer entspringen aus einer Quelle, welche die Logik zu verstopfen garnicht imstande ist. Zwar wird die Beschäftigung mit der Logik das Denken schärfen und auf die Begriffe achten lehren, und insofern hat die Logik allerdings einen hohen didaktischen Wert. Aber beabsichtigen thut ihn die Logik als Wissenschaft so wenig, als die Astronomie beabsichtigt, gute Seemänner, oder die Geschichte, tüchtige Staatsmänner zu bilden.

In dieser Uebersicht der Disziplinen der theoretischen Philosophie ist kein Platz für die kritische Erkenntnistheorie. Ich weiss in der That mit ihr nichts anzufangen. Der einzige Inhalt, den ich ihr geben könnte, wäre die Binsenwahrheit, dass alle meine Vorstellungen meine Vorstellungen, alle Thatsachen meines Bewusstseins Thatsachen meines Bewusstseins sind. Ich fürchte sehr, dass die Vertreter der kritischen Erkenntnistheorie damit wenig zufrieden sein werden, bedauere aber, nicht mehr geben zu können, und habe die Gründe dafür im ersten Teile dieses Buches weitläufig auseinandergesetzt. Alles was die kritische Erkenntnistheorie ausser der genannten unumstösslichen Binsenwahrheit noch weiter für sich in Anspruch nimmt, hat sie aus metaphysisch-logischen Erkenntnissen zu Lehen, hat sie nur durch willkürliche Ignorierung des Ursprunglandes zu ihrem Originalerzeugnis machen, nur durch widerspruchsvolles Auf-den-Kopfstellen der Metaphysik entgegensetzen können. Jede über die Erkenntnis, dass meine Vorstellungen meine und nicht eines anderen Vorstellungen, meine Vorstellungen und nicht die Dinge sind, hinausgehende Ueberlegung beruht auf psychologischen oder logisch-metaphysischen Erwägungen und fällt damit einer dieser Wissenschaften anheim. Erkenntnistheorie als eine kritische, von der Metaphysik unterschiedene, aller Philosophie zu Grunde liegende Wissenschaft giebt es nicht.

II. Die praktische Philosophie.

Der theoretischen Philosophie steht die praktische als Wissenschaft von den Werten gegenüber. Ihrer umfassenden Bedeutung als Weltweisheit entsprechend kann sich die Philosophie der Bearbeitung der Werte garnicht entziehen. Die Metaphysik mag, wie auch die Naturforschung, von dem Wert oder Unwert, welchen die erforschten Gegenstände für das Gemüt besitzen, absehen: die Philosophie als Ganzes kann das so wenig, als es die Geschichte und die Wissenschaften des praktischen Lebens können. Auch hier aber hat sich die Philosophie nicht in Einzelheiten zu verstricken, sondern das Allgemeine zu erkennen, welches hier nicht das Allgemein-Notwendige, sondern das Allgemein-Bedeutsame ist.

1. Eine durchgebildete Wissenschaft von den allgemeinen Lust- und Unlustgefühlen, welche nicht die Erklärung dieser Gefühle selbst, die unmöglich ist, aber eine systematische Zusammenfassung derselben nach allgemeinen vergleichenden Gesichtspunkten und eine Zusammenstellung der thatsächlichen Bedingungen, an welche sie geknüpft sind, enthielte, besitzen wir zur Zeit trotz anerkennenswerter Vorarbeiten noch nicht. Sie könnte nicht daran denken, den Reichtum der individuellen, körperlichen und rein seelischen Gefühle jemals zu erschöpfen, noch weniger könnte sie erklären wollen, warum bestimmte körperliche Vorgänge oder andere Geschehnisse Lust, wiederum andere Unlustgefühle erwecken. Die Meinung, dass Prozesse, welche die Lebenskraft erhöhen, Lust-, andere, die sie vermindern, also schädlich sind, Unlustgefühle erwecken, ist, in dieser Allgemeinheit aufgestellt, doch nur sehr teilweise richtig. Schon Plato hat im Gorgias darauf hingewiesen, dass manche Lust als schädlich zu meiden ist. Aber freilich können diese Einwände an der allgemeinen Thatsache nichts ändern, dass das Wohlergehen

des Menschen, das körperliche wie das geistige, sich auch durch ein dauerndes Wohlbefinden dokumentiert, und dass dem Wohl- und Schlechtbefinden gewisse Thatsachen-Korrelate entsprechen, die durch im Einzelnen zwar mannigfach variierende, im Allgemeinen aber doch einer gewissen Konstanz nicht entbehrende Beziehungen mit ihnen verknüpft sind. Diese Zusammenhänge empirisch zu erforschen und durch empirische Induktion in ein System zu bringen, würde die Aufgabe einer philosophischen Güterlehre sein, die wegen der Bedeutsamkeit der in Frage kommenden Erscheinungen sowohl als auch wegen der Allgemeinheit, die sie ihren Resultaten zu geben vermöchte, eine Stelle innerhalb der Philosophie beanspruchen dürfte. Sie wäre eine Art qualitativer Psychophysik. Die Staats- und Gesellschaftswissenschaften, wie ebenso die auf die Erhöhung des Lebensgenusses abzielenden technischen Künste und die ärztliche Kunst bedürfen ihrer, denn sie setzen ein natürliches System fester Zusammenhänge zwischen äusserem Geschehen und innerer Lust und Unlust voraus. Beobachtung, Lebenserfahrung und natürlicher Instinkt vermögen ja freilich hier unzweifelhaft sehr viel und würden auch nach Vollendung der Güterlehre, die selbst auf sie zurückgreifen müsste, nichts weniger als überflüssig werden; immerhin würden wir durch eine auf breitester empirischer, historischer und ethnographisch-biologischer Grundlage ausgeführte systematische Untersuchung manche wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der Bedingungen von Lust und Unlust erlangen können und namentlich in das komplizierte Gewebe der Bedingungen, auf denen die feineren Erregungen von Lust- und Unlustgefühlen beruhen, deutlichere Einblicke gewinnen, — wenngleich die Hoffnung, es zu einer Psychophysik der Werte zu bringen, eine trügerische ist.

Besonders die rein seelischen Lust- und Unlustgefühle in einem systematischen Zusammenhang mit den sie erzeugenden Bedingungen zu bringen, wird immer nur in sehr unbestimmter, für die praktischen Zwecke nicht sehr ergiebigen Weise gelingen. Die auf solche Gefühle angewiesenen Künste — die Pädagogik im weitesten, die eigentliche Erziehung, die Seelsorge, die Staatskunst, die ärztliche Kunst und die Kunst, glücklich zu leben und andere glücklich zu machen, einschliessenden Sinne, die Rhetorik und Dichtkunst werden nach wie vor darauf angewiesen sein,

aus der Fülle des eigenen Innenlebens, dem Gehalt der eigenen Persönlichkeit, sowie aus der verständnisvollen Beobachtung des vielgestaltigen Lebens in Natur und Geschichte die Kenntnis der Mittel zu schöpfen, durch welche sie ihre Zwecke — soweit sie mit den hier angedeuteten susammenfallen — erreichen.

2. Zu den rein seelischen Lust- und Unlustgefühlen, mit deren Erweckung die soeben genannten Künste zu thun haben, gesellen sich dann weiter solche, deren Lust- und Unlustgehalt noch dies Besondere an sich hat, dass er eine eigentümliche Billigung oder Missbilligung einschliesst, welche wir alle als Zufriedenheit mit uns selbst und Glückseligkeit, oder, im entgegengesetzten Falle, als Reue und Gewissenspein von blosser Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit sehr deutlich unterscheiden. Diese besonders gearteten Gefühle sind die moralischen Gefühle, und die Wissenschaft, die sich mit ihnen beschäftigt, ist die Ethik.

a) Ueber das Verhältnis der moralischen Werte zu den Thatsachen und die Unmöglichkeit, sie aus blossen Thatsachen abzuleiten, ist bereits an anderer Stelle das Nötige bemerkt worden. Es bleibt noch das Verhältnis der moralischen Lust- und Unlustgefühle zu den Lust- und Unlustgefühlen überhaupt, mit anderen Worten, das Verhältnis des Sittlich-Guten zur Lust zu untersuchen.

Indem wir von moralischen Lust- und Unlustgefühlen sprechen, stellen wir eine Beziehung zwischen dem Guten und der Lust her, bekennen wir uns zu der Ansicht, dass das Gute als ein Wert auf Lust beruht und ohne Lust garnicht denkbar ist. In der That: Wert hat nur das, dessen Wert sich fühlen, geniessen lässt; ein Wert, der niemand Lust bereitete und doch ein Wert sein sollte, wäre ein hölzernes Eisen. An der Unmöglichkeit, das Gute von aller Rücksicht auf Lust und Unlust zu befreien, musste daher die Kantische Ethik notwendig scheitern. Die formale Regel der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz ist unverbindlich, solange dies Sittengesetz nur ein Verhalten überhaupt, ohne Rücksicht auf Lust und Leid, vorschreibt. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Gesetzes kann nicht als Grund seines sittlichen Wertes angenommen werden, denn sie selbst bedarf ihrerseits einer Begründung, welche nun und nimmer der Verstand, sondern nur das in Lust und Unlust Werte unmittelbar erlebende Gefühl liefern kann,

und die in garnichts anderem, als der Lust oder Unlust, welche das durch das Gesetz vorgeschriebene Verhalten gewährt, besteht. Lotze hat ganz Recht: wenn es nur darauf ankäme, Regeln des Verhaltens überhaupt zu entwerfen, so könnte der Verstand auch die Maxime, jedem das Seine zu nehmen, als eine solche aufstellen und ein Verhalten, das mit diesem Sittengesetz übereinstimmte, für sittlich gut erklären. Denn dass diese Maxime sehr unlustvolle Folgen hat, während die entgegengesetzte: jedem das Seine zu lassen, lustvolle hat, fällt ja eben dann nicht ins Gewicht, wenn wir bei der Bestimmung von Gut und Schlecht von aller Lust und Unlust absehen sollen[1]. Offenbar aber bildet erst die Lust oder Unlust das Kriterium, aus dem die Tauglichkeit einer Maxime, als allgemeines Gesetz zu dienen, und die Allgemeinverbindlichkeit des Gesetzes folgt, und welches Kant's allgemeine Regel: Handle so, dass die Maxime deines Handelns geeignet sei, als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu dienen, erst brauchbar macht. In den Beispielen, die er zur Erläuterung seiner Regel giebt, bildet denn auch die Rücksichtnahme auf Lust und Unlust den ausschlaggebenden Punkt. Auch in der „Achtung vor dem Sittengesetz", welche Kant als einzigen Beweggrund sittlichen Handelns anerkannt wissen will, kommt die von ihm so sehr perhorreszierte Lust zum Durchbruch. Achten kann ich nur etwas, das ich wertschätze, und wertschätzen kann ich nur das, dessen Wert ich irgendwie fühlen oder nachfühlen kann, nicht eine abstrakte Regel. Und das „Achten" selbst ist garnicht denkbar ohne Lustgefühl, wie ebenso das Verachten und Verabscheuen nicht denkbar ist ohne ein Gefühl der Unlust. Der Verstand „achtet" nicht, er bejaht nur und verneint; achten kann nur das für den Wert der Dinge empfängliche Gefühl.

Aus der Unmöglichkeit, die Begriffe des Guten und der Lust gänzlich voneinander zu trennen, folgert der Utilitarismus, dass das Gute auf Lust überhaupt zurückgeführt werden müsse. Schlechthin gut sei nur die Lust, schlechthin schlecht nur die Unlust. Hieraus folgt, dass die grösste Lust das höchste Gut ist, und Handlungen nur dann gut sind, wenn sie Lust erzeugen, und um so besser, je mehr Lust sie erzeugen. Die

[1] Grundzüge d. prakt. Philosophie § 5, 2. Aufl. S. 10.

besten Handlungen werden folglich diejenigen sein, welche das grösste Glück der grössten Anzahl hervorbringen, woraus die allgemeine ethische Regel folgt: so zu handeln, dass durch unsere Handlungen das grösste mögliche Glück einer möglichst grossen Anzahl von Menschen erzeugt werde. Dieser utilitaristischen Zurückführung des Guten auf die Lust gegenüber hat sich aber mit Zähigkeit die schlichte Ansicht behauptet, dass das Gute nicht schlechthin identisch mit Lust überhaupt sei, dass das Streben nach Lust zwar an sich durchaus berechtigt, aber keineswegs verdienstlich sei, dass es sogar in Konflikt mit den sittlichen Geboten geraten und dann unsittlich werden könne. Ich versuche den Nachweis, dass die gewöhnliche Meinung dem Utilitarismus gegenüber im Recht ist.

Solange man, das Sittlich-Gute als Mittel der Lust überhaupt unterordnend, diese ohne nähere Bestimmung als das Gute schlechthin betrachtet, hat man gar keinen Massstab, nach dem man den Wert der verschiedenen Lüste eindeutig bestimmen könnte. Nur dass die grösste Lust die beste sei, lässt sich sagen, welches aber die grösste und begehrenswerteste Lust sei, folgt aus dem utilitaristischen Prinzip garnicht. Solange es aber nicht zweifellos feststeht, worin die grösste und höchste Lust besteht, sind wir nicht nur über die Mittel im Unklaren, durch die wir sie erlangen können, sondern haben nicht einmal ein klares, unzweifelhaftes Ziel vor uns. Nie können wir sicher sein, ob eine Lust, der wir nachstreben, auch die Bedeutung, die wir ihr beilegen, verdient, ob wir nicht, indem wir ihr nachjagen, eine andere viel grössere Lust uns entgehen lassen. Wichtiger als dieses ist, dass, wer die Lust schlechthin zum höchsten Prinzip des Handelns macht, es auch dem Ermessen jedes Einzelnen überlassen muss, worin er die höchste Lust und folglich das höchste Gut sehen will, und nicht in der Lage ist, irgend einer Lust, und sei sie auch die gemeinste und unsittlichste, die sich denken lässt, den Anspruch, ein Gut genannt zu werden, streitig zu machen. Ueber Geschmackssachen lässt sich nicht streiten; ist aber die Lust schlechthin ein Gut und ein um so grösseres Gut, je grösser ihr Lustgehalt ist, so ist auch die gemeinste Lust für den wirklich das grösste Gut, der den meisten Geschmack an ihr findet, da sie ihn doch am glücklichsten macht. Wenn St. Mill, um sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, seine

Ethik sei eine Ethik für Schweine, geltend macht, dass der Vorwurf nur dann berechtigt sein würde, wenn die Menschen Schweine seien und keine höheren Genüsse als diese kennten; da das aber nicht der Fall sei und die Menschen höheren, geistigeren Genüssen den Vorzug gäben, so empfehle der Utilitarismus die letzteren als die höheren[1]: so mag das für ihn und alle die, welche seinen Geschmack teilen, zutreffen, für die anderen aber, die an den gröberen und gemeineren, ja an direkt unsittlichen Genüssen mehr Geschmack finden, werden diese Genüsse wirklich die „besseren" sein, und der Utilitarismus muss auf Grund seines allgemeinen Prinzips, dass die höhere Lust stets die bessere ist, ihren höheren Wert einfach zugestehen. Und die Behauptung, dass die Menschen die edleren und feineren Genüsse für die höhere Lust hielten, wird durch eine unbefangene Beobachtung nicht bestätigt; der weitaus grössere Teil der Menschen zieht die grobsinnlichen Genüsse den geistigen, für die er wenig Verständnis hat, vor. Wollte man die Majorität über das höchste Gut nach dem Prinzip, dass die höchste Lust das höchste Gut sei, entscheiden lassen, so dürfte Mill arg ins Gedränge kommen. Es hilft auch nicht viel, sich auf die Erfahrung zu berufen, die genugsam gezeigt habe, dass ein mässiges, sittliches Leben im Ganzen auch die grösste, weil sicherste und am längsten dauernde Lust gewähre, eine ausschweifende und unsittliche Lebensführung dagegen zwar sehr intensive, aber doch nur sehr kurze Genüsse zeitige, die zudem durch ihre verderblichen Folgen einen bedenklichen Ueberschuss von Unlust ergeben. Bei sehr genussfähigen Naturen pflegen diese Folgen erst spät einzutreten; man kann sie vermeiden, wenn man dann, wenn einem der Genuss zum Ekel wird, durch eine wohlgezielte Kugel seinem Leben ein Ende macht. Dann handelt es sich darum, ob ein kurzes, von intensivem Genuss erfülltes Leben einem längeren, mässige Genüsse bietenden vorzuziehen sei. Ich möchte nicht behaupten, dass die Zahl derer, die dem letzteren unter allen Umständen den Vorzug geben, die der Verehrer des kurzen, aber intensiven Lebensgenusses um ein Bedeutendes übertreffe. In zahllosen Trink- und erotischen Liedern ist der Grundsatz, das kurze Leben so intensiv wie möglich zu geniessen, als der Weisheit letzter

[1] Mill, Utilitarianism, 9th. ed. 1885, S. 10 f.

Schluss verherrlicht worden. Auch ist es ja sehr unsicher, ob das mässige Leben wirklich länger dauert, als das genussreiche; von zahllosen Zufällen ist es bedroht, jeder Tag kann der letzte sein, — und was habe ich vom Leben gehabt, wenn ich davon gehe, ohne vom Becher der Freuden, die es bietet, mehr als genippt zu haben? Und die zahlreichen Kranken, denen ohnehin nur eine kurze Spanne Daseins beschieden ist, thun sie nicht besser, ihr kurzes Leben so intensiv wie möglich zu geniessen, es lieber noch zu kürzen und in der Freude zu sterben, als ein freudloses Dasein noch einige Zeit länger zu fristen?

Ueberdies würde der Grundsatz der Mässigkeit doch nur die Ausschweifungen und Uebertreibungen, deren die Genussfähigkeit vermindernde Folgen die Erfahrung gezeigt, treffen, nicht aber die unsittlichen und durch unmoralische Handlungen erworbenen Genüsse überhaupt. Die Klugheitsregel, den Genuss nicht zu übertreiben, kann auch der beachten, der es im Uebrigen mit den Mitteln, durch die er sich sein Wohlergehen verschafft, nicht sehr genau nimmt, ein unredlicher, mit unredlichen Mitteln arbeitender Epikuräer. Seine Genüsse würden dann nach dem utilitaristischen Prinzip wirklich gut, und die Mittel, durch die sie erlangt werden, nach demselben Prinzip gleichfalls gut sein.

Bleiben wir bei dem Prinzip der Lust überhaupt ohne nähere Bestimmung stehen, so können wir aus ihm keinen Grund entnehmen, diese Art unsittlichen Lebensgenusses für schlecht zu erklären. Das ist vielmehr erst möglich, wenn wir ein neues Moment, das eigentlich ethische, in die Betrachtung einführen. Es besteht darin, dass wir die moralische Lust, die Lust des guten Gewissens, für das unbedingt höchste Gut erklären. Dadurch wird aber auch die Lust- und Unlustrechnung total geändert. War es vorher gänzlich ungewiss, worin das grösste Glück zu suchen sei, so ist jetzt diese Frage definitiv entschieden: das grösste Glück ist die Seligkeit, die ethische Lust. Das utilitaristische Prinzip: die höchste Lust ist das Beste, bedarf also, um als Moralprinzip auftreten zu können, der Ergänzung und näheren Bestimmung durch das andere Prinzip: das Gute ist die höchste Lust. Erst wenn wir diese Ergänzung hinzufügen, haben wir ein unbedingtes Recht, Genüsse, welche dem Sittlich-Guten widerstreiten, trotz ihres Lustcharakters für schlecht zu erklären; an sich positiv, werden sie, auf den unbedingten Wert des Sittlich-

Guten bezogen, negativ. Beweisen können wir zwar auch so nicht den höheren Anspruch des Guten; wer seinen Wert leugnete, dem könnten wir ihn so wenig demonstrieren, als wir den, der sich weigert, ein Gemälde schön oder eine Speise wohlschmeckend zu finden, durch logische Argumente von seiner Meinung abbringen können. Aber so sehr sind wir von dem unbedingten Wert des Sittlich-Guten überzeugt, dass wir uns berechtigt glauben, alle damit nicht übereinstimmenden Ansichten für falsch zu erklären und niemandem das Recht einer abweichenden Meinung zugestehen. Diese Ueberzeugung wurzelt in der unwiderstehlichen Gewalt, mit der das Sittlich-Gute sich uns als das Höchste und Wertvollste aufdrängt, in dem verpflichtenden Charakter der sittlichen Gebote, der gar nichts anderes bedeutet als die unbedingte Bejahung ihres Wertes durch unseren Willen. Aus dem Umstande, dass das Sittlich-Gute als ein unbedingtes Gebot des Gewissens uns gegenübertritt, folgern wir, dass der Wert desselben jedem Menschen ebenso einleuchten muss, wie uns, und daraus wieder entnehmen wir die Berechtigung, dem Verbrecher, der da behaupten wollte, die sündhafte Lust, die er geniesst, sei die für ihn höchste, dies einfach zu bestreiten und zu behaupten, dass auch er selbst in seinem Inneren die Lust, der er fröhnt, nicht für das Höchste und Beste halte, dass die Stimme seines Gewissens seine Behauptung Lügen strafe.

Wenn nun das höchste Gut zugleich die höchste Lust ist und beide in eins zusammenfallen, so folgt aber doch, dass man nach dem einen nicht streben kann, ohne zugleich das andere zu wollen. Wer das Gute erstrebt, erstrebt die Lust des Guten, und es ist ganz unmöglich, das letztere verneinen und das Streben nach dem Guten um des Guten willen ohne alle Rücksicht auf den Genuss des Guten als Wesen des „guten“ Strebens zu bezeichnen. Ich kann daher die Versuche nicht billigen, das Bestreben nach „Bethätigung“ unserer Kräfte überhaupt im Gegensatz zum Streben nach Lust als die eigentliche Triebfeder unseres Handelns hinzustellen. Freilich streben wir nicht nach Lust in dem Sinne, dass wir die Bethätigung erst nachträglich als ein Mittel, die Lust zu erreichen, erstrebten, aber wir streben nach der „Lust der Bethätigung“, und diese, die von der Bethätigung selbst garnicht abtrennbar ist, müssen wir allerdings als Ziel unseres Handelns bezeichnen. Wäre die

Bethätigung unserer Kräfte garnicht lustvoll, wäre sie sogar mit entschiedener Unlust verknüpft, so würde kein Mensch nach Bethätigung seiner Kräfte streben, so würde die pessimistische Verneinung aller Willensbethätigung als einzig befolgenswerte Grundregel des Verhaltens angesehen werden müssen.

Andererseits darf uns die Ineinssetzung des höchsten Gutes und der höchsten Lust nicht dazu verführen, das Sittlich-Gute wieder der Lust überhaupt unterzuordnen. Aus dem Streben nach Lust überhaupt ist das Streben nach dem Lust-Guten in keiner Weise abzuleiten, weil das Prinzip der Lust eben garnichts darüber aussagt, worin die höchste Lust zu suchen ist. Wer nach der höchsten Lust des Sittlich-Guten strebt, muss eben zuvor das Sittlich-Gute als das höchste Gut erkannt und unbedingt bejaht haben, und nur wenn er dies gethan hat, kann er der Lust, die es bedeutet, teilhaftig werden. Wer daher nach dem Grundsatz: „*Honesty is the best policy*“, Lust überhaupt zum Gegenstand seines Strebens machen, das Gute aber nur als ein Mittel zur Erlangung von Lust anstreben wollte, würde sich selbst insofern um den Erfolg seiner Bemühungen bringen, als er der Lust, welche das Sittlich-Gute darstellt, eben nicht teilhaftig werden würde. Denn sie geniesst nur, wer sie um ihrer selbst willen, und sie vor allen anderen erstrebt. In diesem Sinne ist es erlaubt zu sagen, dass man das Gute um des Guten willen erstreben müsse und es nicht als blosses Mittel zur Erreichung irgend eines ausser ihm selbst liegenden Zweckes betrachten dürfe.

Endlich ist es ganz ungerechtfertigt, denen, welche dem Sittlich-Guten alles andere nachstellen und in heroischer Begeisterung für dasselbe lieber alle Güter dieser Welt aufopfern, als von ihm lassen wollen, daraus einen Vorwurf zu machen, dass sie doch an dem Guten ihre Lust haben und nach der Lust des Guten streben. Im Grunde, so wird gesagt, handelten auch sie nicht anders, als alle anderen; sie rechneten nur anders. Da ihnen das Gute die grösste Lust bedeute und der Wert aller anderen Genüsse dem Wert dieser Lust gegenüber ihnen nichts gelte, so sei es auch kein Verdienst, wenn sie dem Guten alles andere aufopferten; sie opferten ja nur, was doch in ihren Augen nur einen geringen Wert habe. Dass diese Leute anders rechnen, als andere, dass sie das Sittlich-Gute für das Höchste halten

und ihm gegenüber den Wert aller anderen Güter gering achten, das ist ja gerade ihr aus dem Streben nach Lust garnicht abzuleitendes eigentümliches Verdienst. Und dann ist es unrichtig, zu behaupten, dass sie garnichts aufopferten. Nur wenn sie in einen Gegensatz zum Sittlich-Guten treten, sind die Güter dieser Welt, ist das Leben selbst diesen heroischen Naturen nichts und wird unbedenklich von ihnen dahingegeben; an sich aber halten auch sie dieselben für etwas Erstrebenswertes, wie denn überhaupt das Streben nach Lust zwar nicht moralisch verdienstlich, aber doch auch an und für sich in keiner Weise unmoralisch ist. Soweit daher der Genuss der Freuden des Lebens mit den sittlichen Geboten vereinbar ist, ziehen auch sie ein Leben, das neben der höchsten Lust des Guten, der Seligkeit, noch andere Genüsse gewährt, einem solchen, das nur die erstere gewährt, die letzteren aber versagt, vor, und so bringen sie allerdings ein Opfer, wenn sie bei einem Konflikt der beiden Tendenzen auf die Güter dieser Welt Verzicht leisten. Es ist eine asketische Verirrung, die prinzipielle Verzichtleistung auf die Güter der Welt als die notwendige Bedingung, an die der Genuss der Seligkeit des Guten gebunden sei, hinzustellen; in richtiger Erkenntnis dessen, dass ein Dasein, welches zu der Seligkeit, die das Sittlich-Gute gewährt, noch andere, durch es verklärte Freuden hinzufügt, noch wertvoller sei, als ein anderes, in dem der Genuss des einen stets mit dem Verzicht auf die anderen verbunden sei, fügt die christliche Vorstellung von dem Leben der Seligen zu der Seligkeit auch noch die „Freuden des Paradieses“, die man sich natürlich nicht nach mohammedanischem Vorbilde näher als gesteigerte sinnliche Freuden ausmalen darf. Damit genügt sie zugleich auch der Forderung der Gerechtigkeit, an die grösste Würdigkeit auch die grösste Summe von Glück zu knüpfen.

Wir betrachten also die rückhaltlose Anerkennung des Sittlichen als des unbedingt höchsten Wertes, in der das Wesen des Gewissens und des Pflichtbegriffes besteht, als die feste und unveränderliche Grundlage alles wahrhaft sittlichen Handelns, als das entscheidende Moment, das allererst die vagen Vorstellungen von Lust in feste, bestimmte Grössen verwandelt. Da sie dies ist, so kann sie nicht selbst wieder aus dem allgemeinen Lustprinzip abgeleitet werden.

Stuart Mill hat das versucht; an dem bekannten Beispiel vom Geizigen, der das Geld erst als Mittel zum Zweck schätzt und sammelt, allmählich aber den ursprünglichen Zweck ganz aus den Augen verliert und das Geld schliesslich um seiner selbst willen liebt, sucht er zu zeigen, dass auch die Tugend, die zuerst nur als Mittel zur Erlangung von Lust überhaupt geübt wurde, zum Selbstzweck werden und um ihrer selbst willen geschätzt und geübt werden könne[1]. Das Beispiel ist indes verfehlt. Der Geizige sammelt thatsächlich das Geld nie um seiner selbst willen, sondern immer nur als Mittel zu einem jenseits desselben liegenden Zwecke. Nicht eine psychologische Thatsache, wie Mill meint, sondern ein psychologischer Irrtum ist es, dass er, durch die Macht der Gewohnheit getrieben, das Mittel schliesslich zum Ziel seines Strebens mache. Was sich ändert, ist nur die Art der Lust, zu der das Geld das sich immer gleich bleibende Mittel ist. Diese besteht ihm anfangs in den mancherlei Genüssen, die er sich durch das Geld zu erkaufen gedenkt. Dass er sie sich nicht durch Ausgeben des Geldes wirklich verschafft, hat seinen Grund in seiner grenzenlosen Habsucht; er will eine solche unbeschränkte und nie versiegende Fülle von Genüssen, dass das angesammelte Kapital zu ihrer Bestreitung immer noch nicht ausreichend ist, umsoweniger, als mit der steigenden Erwerbs kraft auch die Begehrlichkeit fortwährend wächst. Durch vorzeitiges Ausgeben von Kapital für einzelne jetzt zu geniessende Genüsse fürchtet er sich um die grössere Lust, welche die Zukunft bringen soll, zu betrügen. In allen diesen psychologischen Vorgängen liegt noch nicht der geringste Hinweis auf eine Aenderung des Verhältnisses von Mittel und Zweck; das Geld wird nicht um seiner selbst willen, sondern stets nur als Mittel zum Zweck gesammelt. Nun mag es sich ereignen, dass der ursprünglich letzte Zweck: die Genüsse, die durch die Benutzung des Kapitals erlangt werden sollen, seiner durch die Masslosigkeit seines Inhalts bedingten Unausführbarkeit wegen allmählich in den Hintergrund und an seine Stelle der Genuss, den das Bewusstsein des Reichtums, d. h. das Schwelgen in dem Gedanken an die Genüsse, welche man mit ihm erkaufen könnte, als Selbstzweck tritt, — aber auch in diesem Falle hört das

[1] Utilitarianism, S. 54, 55.

Geld als solches nicht auf, Mittel zu sein. Das Geld schätzt der Geizige auch so nur als die Bedingung, an die der ihn beseligende Gedanke, sich ungemessene Genüsse verschaffen zu können, geknüpft ist. Diese „ideale" Lust ist das, was er als eigentlichen Zweck verfolgt; sie sich ungeschmälert zu erhalten, verzichtet er auf alle realen Genüsse, die ihm das Geld verschaffen könnte, denn durch Geniessen irgend einer mit einer Ausgabe verknüpften Lust würde er ja jenen idealen Genuss schmälern. Dass das Geld an sich nun und nimmer aufhört blosses Mittel zu sein, ergiebt sich daraus, dass der Geizige, wenn das Gold und Silber und die Scheine, die er besitzt, eines Tages ihre Kaufkraft verlieren, d. h. aufhören würden, Geld zu sein, sicher nicht aus blosser Lust an ihnen um ihrer selbst willen fortfahren würde, sie zu sammeln. Sie würden dann kein brauchbares Mittel zu dem Zweck, den er durch sie erreichen wollte, mehr sein. Die spezifische Differenz zwischen dem Streben nach dem Guten um einer ausserhalb desselben liegenden Lust willen, und dem Streben nach der Lust des Guten selbst, nach dem Guten um des Guten willen, bleibt also in voller Schärfe bestehen. In der That sieht sich Mill auch gezwungen, zu einem *sense of dignity* (S. 13), einem „*disinterested feeling connecting itself with the pure idea of duty*" (S. 41, 42) seine Zuflucht zu nehmen.

Eben so wenig Erfolg können die Versuche haben, das auf der unmittelbaren Anerkennung des unbedingten Wertes des Sittlich-Guten beruhende Streben nach demselben aus dem Streben nach Lust überhaupt und Vermeidung von Unlust unter Benutzung des Affekts der Furcht, der Gewöhnung, Vererbung, Erziehung und des allgemeinen Entwicklungsprinzips abzuleiten. Auch eine noch so lange, noch so „*gradually*" fortschreitende Entwicklung kann aus dem Streben nach Lust nicht etwas machen, das nun einmal nicht aus seiner Natur folgt; sie kann ein anderes an seine Stelle setzen, aber nicht es selbst durch Entwicklung seiner eigenen Natur in sein Gegenteil umschlagen lassen.

Der Häuptling, der durch seine Macht (die wirkliche oder die scheinbare, die er in der Einbildung der Beherrschten besitzt) seine Untergebenen beherrscht, wird durch die Furcht vor ihm Gehorsam, aber nicht Anerkennung seines Rechts, zu herrschen, und der moralischen Verpflichtung, ihm zu gehorsamen, erzwingen können. Wie in der Seele des Beherrschten das

Bewusstsein, dass es im eigenen Interesse — um die Nachteile zu vermeiden, die der Ungehorsam nach sich zieht — geboten sei, den Befehlen des Machthabers zu gehorchen, und durch Unterwürfigkeit sein Wohlwollen sich zu erwerben in das Bewusstsein übergehen solle, dass es moralisch gut und eine moralische Pflicht sei, ihm zu gehorchen, dass der Häuptling ein Recht habe, Gehorsam zu fordern: das ist noch niemals gezeigt worden. Auch die religiöse Vorstellung, auch der „Aberglaube“ kann das nicht bewirken. Mögen der Machthaber oder die herrschende Klasse, etwa die „Priester“, es für nützlich erachten, die Gebote, die sie zur Stütze ihrer Macht erlassen, als Gebote eines göttlichen Wesen hinzustellen: geändert wird doch dadurch nichts. Denn auch dieses höhere Wesen erscheint so lange nur als ein mächtiges Wesen und der ihm bezeugte Gehorsam als ein Knechtsgehorsam, als es an moralischen Ideen fehlt, welche das göttliche Wesen mit einem moralischen Inhalte erfüllen und das Verhältnis der Menschen zu ihm zu einem moralischen, auf Recht und Pflicht begründeten, machen. Dass die blosse Vorstellung eines übersinnlichen Wesens — die von den Evolutionisten ja roh genug geschildert wird — dies zu Wege bringen sollte, ist schlechterdings nicht einzusehen. Das höhere Wesen ist nichts als ein mächtiger, die Macht desselben verstärkender Alliierter des Machthabers, ein Gegenstand der Furcht und des Respekts, aber kein Gegenstand der Verehrung. Die Priester oder sonstigen Machthaber können auch garnicht die Absicht haben, das höhere Wesen in anderer als dieser Form zu ihren Zwecken zu benutzen. Denn der Gedanke, durch das moralische Gewicht der göttlichen Autorität ihre Position zu befestigen, ihren Forderungen durch Erhebung derselben zu göttlichen Geboten einen Rechtstitel zu geben und ihre Befolgung zur Pflicht zu machen, kann ihnen erst dann kommen, wenn alles das schon da ist, das doch erst aus der Furcht und dem Zwange allmählich entstehen soll: die Begriffe von moralischem Wert und moralischer Verpflichtung. Nur wenn das „Gewissen“, die moralische Unterscheidung von Recht und Unrecht schon vorhanden ist, kann das göttliche Wesen ein höheres Wesen im moralischen Sinne sein, können seine Gebote als Ausdrücke des Guten und als verpflichtend verstanden werden. Und erst wenn diese moralische Empfänglichkeit vorhanden ist, kann es der

priesterlichen List gelingen, egoistischen Machtansprüchen durch die Berufung auf göttliche Gebote einen Schein des Rechts zu geben und ihre Befolgung als moralische Pflicht zu fordern.

Was aber die Priester, ohne das Moralische vorauszusetzen, nicht zu Wege bringen können, das kann auch der Einfluss der Gesellschaft auf den Einzelnen, und wird er auch durch Jahrhunderte fortgesetzt, nicht bewirken. Denn auch hier gilt, dass die Gesellschaft, um bei dem Einzelnen mehr als bloss thatsächliche Unterwerfung — die natürlich nur so lange besteht, als auf Seiten der Gesellschaft, die aber keine kompakte einheitliche Macht, sondern doch eben nur die Summe der Einzelnen ist, die Ueberlegenheit anhält — zu erzielen, um den Gehorsam in einen moralischen zu verwandeln, als Gesellschaft die Kenntnis der moralischen Begriffe und der Art ihrer Wirksamkeit schon haben muss, die in jedem einzelnen sie bildenden Individuum erst durch den Einfluss aller anderen entstehen soll. Ohne diese unerlässliche Bedingung würde sie auch in Jahrhunderten keine derartige Umformung im Bewusstsein des Einzelnen zu stande bringen.

Auch die Vererbung kann das Wunder nicht leisten. Vererben können die Eltern nur das, was sie selbst haben: durch Furcht und Auf seinen Vorteil bedacht sein erzeugten Respekt und Gehorsam. Diese Motive, durch Generationen hindurch weiter vererbt, — vorausgesetzt, dass auf der anderen Seite die Macht sich ebenso weiter vererbt, auf dass das nötige Gegengewicht nicht fehle, — würden aber immer bleiben, was sie sind, und sich nie aus Furcht in Ehrfurcht, aus Gehorsam in Anerkennung von Recht und Pflicht verwandeln. Durch Vererbung können immer nur schon vorhandene Ansätze weitergebildet werden, nie aber ganz Neues geschaffen oder aus a non a gemacht werden. Die sogenannten „Ableitungen“ des Sittlichen aus irgend welchen anderen psychischen Faktoren sind thatsächlich Erschleichungen.

Ableiten kann man das Moralische aus anders gearteten Faktoren erst dann, wenn man es zuvor zu etwas anderem macht, als es ist, wenn man es seines spezifischen Charakters entkleidet, es zu blossen Angewohnheiten des Handelns macht, den höheren Wert aber, den wir ihm zuschreiben zu müssen glauben, zu einem Vorurteil, einer Illusion stempelt. Aber dann hat man zu

erklären, wie denn das Vorurteil, das doch nun einmal thatsächlich vorhanden ist, entstehen konnte, und man dürfte es ebenso unmöglich finden, die Einbildung des Wertes aus den bezeichneten Faktoren abzuleiten, als den Wert selbst. Und dann würden wir von dem, der den spezifischen Wert des Sittlich-Guten leugnet, ihn „umwertet“, verlangen, dass er die Umwertung nicht nur mit Worten behauptet, sondern uns durch sein Verhalten zeigt, dass er für ihn wirklich nichts bedeutet. Wir können dem, der die sittlichen Werte nicht anerkennen will, auf keine Weise den Wert, den sie für uns dennoch haben, beweisen, aber ebensowenig kann er uns davon, dass er sie nicht anerkennt, anders überzeugen, als wenn er seine völlige Gleichgültigkeit gegen sie bethätigt. D. h., er muss zeigen, dass er ihren Wert garnicht empfindet, dass er gar kein Gefühl dafür hat, denn nicht der Verstand (der überhaupt keinen Wert schätzen kann), sondern das Gefühl entscheidet über den Wert einer Sache, und es muss anders fühlen, als es jetzt fühlt, soll die „Umwertung aller Werte“ eine ernst zu nehmende Thatsache und nicht nur eine *fin de siècle*-Phrase sein. Nennt man einen solchen, der die Umwertung aller Werte vollzogen zu haben behauptet, einen Lumpen und Schurken, schilt man seine Bestrebungen gemein und unehrenhaft, so muss ihn das völlig kalt lassen; er muss das alles lächelnd zugeben. Nur wenn er das thut, steht er wirklich „jenseits von Gut und Böse“, haben die Vorstellungen von Ehre und Schande, Anstand und Gemeinheit für ihn keine Bedeutung mehr. Fährt er aber auf und weist die Anschuldigung mit Entrüstung zurück, so beweist er, dass er thatsächlich noch den Wert des Guten anerkennt, dass alle seine Behauptungen gedankenlose Redensarten waren, da sein besseres Thun seinem schlechteren Meinen widerspricht. Es hat nun keine Not, dass ein Weltverbesserer sich zu der hier geforderten Stufe der Konsequenz jemals erheben werde. Bisher haben selbst die radikalsten Revolutionäre immer noch das Ehrenhafte, Uneigennützige und Heldenhafte ihrer Bestrebungen sehr stark betont und somit, im Widerspruch mit ihrem theoretischen Meinen, ihre eigenen Bestrebungen ruhig mit dem Massstabe der von ihnen doch angeblich längst zum alten Eisen geworfenen Moralanschauungen gemessen. Auch der „Uebermensch“ wird

davon keine Ausnahme machen. Würde uns aber einmal ein Individuum gezeigt, für das die moralischen Werte wirklich garnichts mehr bedeuten, so würden wir auch dann noch nicht schliessen, dass diese Werte Illusionen seien, sondern vielmehr urteilen, dass das betreffende Individuum kein voller Mensch sei, da ihm ein wesentlicher Zug des Menschentums abgehe, sondern entweder ein Schwachsinniger oder ein vertierter Mensch, eine Bestie. Dass gewisse Bedingungen erfüllt sein müssen, damit das moralische Gefühl überhaupt auftreten kann, wird ja nicht geleugnet, und sie mag die Entwicklungslehre ausfindig machen: was wir leugnen, ist, dass das moralische Gefühl etwas anderes sei, als es der lebendigen inneren Erfahrung eines jeden zufolge ist, und dass es aus einem anderen, das es nicht ist, sich durch irgend einen wie immer beschaffenen Entwicklungs- und Umwandlungsprozess herausgebildet habe.

b) Als den Inhalt des höchsten sittlichen Gutes betrachten wir das Prinzip der Nächstenliebe, des Wohlwollens. Es würde vergeblich sein, es aus utilitaristischen Ueberlegungen ableiten zu wollen. So richtig es im Allgemeinen ist, dass mein eigenes Wohlergehen von dem Wohlergehen der Gesellschaft, in der ich lebe, abhängig ist, dass ich also für jenes mich bemühen muss, will ich mein eigenes Wohlergehen fördern, so wenig lässt sich doch dies Prinzip der Gegenseitigkeit im Einzelnen durchführen. Die Gesellschaft erleidet keine merkliche Einbusse an Wohlergehen, wenn einer sich ihrem Dienst entzieht, — warum sollte ich also nicht versuchen, dieser Eine zu sein, die Vorteile der Gesellschaft zu geniessen, ohne sie erst durch eine Gegenleistung zu verdienen? Nur eine unmittelbare Anerkennung des schlechtinnigen Wertes der Nächstenliebe kann die Grundlage ihrer Ausübung bilden. Sie ist allerdings von der Lust, welche die Bethätigung der Nächstenliebe gewährt, unabtrennbar; wer diese will, will auch die Lust, die sie bedeutet. Wäre die Nächstenliebe mit gar keiner Lust, sondern mit vollständiger Gleichgültigkeit des Gemüts oder gar mit entschiedener Unlust notwendig verbunden, so würde kein Mensch sie für ein Gut halten, kein Mensch nach ihr streben. Deshalb darf man denen, die sich für das Wohl ihrer Mitmenschen aufopfern, doch nicht den Vorwurf egoistischen Handelns machen. Dass sie diese Lust allen anderen vorziehen, dass sie im Glück der anderen ihr eigenes

Glück suchen, das ist eben ihr grosses, durch keine utilitaristische Sophisterei zu schmälerndes moralisches Verdienst. —

Indem ich das Prinzip der Nächstenliebe als höchstes und fundamentalstes Moralprinzip aufstelle, kann ich aber doch nicht umhin, einige die praktische Anwendung desselben betreffende einschränkende Bemerkungen hinzuzufügen.

Ich bin zunächst nicht der Meinung, dass das Prinzip auf alle Menschen in gleicher Weise und in gleichem Masse anzuwenden ist. Die Grösse der Nächstenliebe ist einer gewissen Abstufung ebenso fähig als bedürftig; sie muss in einem angemessenen Verhältnis zur Würdigkeit des Empfängers stehen. Die Guten muss man mehr lieben, als die Schlechten. Auch den letzteren gegenüber darf sich die Nächstenliebe nie ganz verleugnen, aber eine absurde Forderung würde es doch sein, den vertierten Verbrecher, dessen teuflische Bosheit die Gotteswelt schändet, mit derselben Liebe zu umfassen, als die unglücklichen Opfer seiner scheusslichen Thaten. Wohl gilt das Gebot, langmütig und milde zu sein, auch dem Missethäter gegenüber, aber auch dies Gebot hat seine Grenze, über die hinaus die Milde zur Schwäche, zur Unmoral wird und der Hass in seine Rechte tritt. Auch die sittliche Empörung über die offenbare Gemeinheit, die uns die rächende Waffe in die Faust zwingt, hat ihren sittlichen Wert, und man thut nicht Recht daran, sie unter allen Umständen der alles verzeihenden Milde nachzusetzen. Auch Christus hat die Pharisäer Nattern und Otterngezücht gescholten und die Händler und Wechsler mit Geisselhieben aus dem Tempel gejagt. Solange wir selbst der leidende Teil sind, sind wir verpflichtet, Milde und Versöhnlichkeit zu üben und nicht gleich Böses mit Bösem zu vergelten, wenn auch die Vorschrift, auch den andern Backen hinzuhalten, das natürliche Verteidigungsrecht allzusehr verkürzen mag. Der Grund ist, dass hier die sittliche Empörung über die Gemeinheit des anderen zu sehr mit der Wut über die uns zugefügte Unbill, und dem Wunsch, diese zu rächen, verknüpft ist und dadurch in ihrer sittlichen Reinheit beeinträchtigt wird. Wer aber einen Dritten von einem Bösewicht in niederträchtiger und empörender Weise misshandelt sieht, ohne den letzteren auf der Stelle zu züchtigen, ohne wenigstens Hass gegen ihn zu empfinden und zu wünschen, dass ihn schwere

Strafe für seine Nichtswürdigkeit treffe, der hat, behaupte ich, kein kräftiges moralisches Rückgrat, der hält schwächliche Empfindsamkeit für Moral. Ich will das amerikanische Lynchverfahren, das das dem Staate allein zukommende Recht zu strafen selber in die Hand nimmt, und seine Missbräuche nicht verteidigen, — aber ein gesunder moralischer Kern steckt doch schliesslich auch in ihm. Wenn die Lyncher den *in flagranti* ertappten Raub- oder Lustmörder an dem ersten besten Baum aufknüpfen, dann aber ein Vaterunser für seine arme Seele sprechen, so machen sie Gebrauch von dem Rechte der sittlichen Empörung über das Böse, und zeigen zugleich, dass auch in dieser rauhesten Gestalt der Rechtspflege die Menschlichkeit sich nicht ganz verleugnet. Gegenüber der modernen Humanitätsschwärmerei, die in dem abgefeimtesten und teuflischsten Verbrecher immer nur den armen Unglücklichen und Verirrten sehen will und sich nicht genugthuen kann in der Bethätigung liebevollen Wohlwollens gegen ihn, hat diese sittliche Empörung ihre gute, sittliche Berechtigung. Unsere Justiz trägt ihr nicht genug Rechnung; das natürliche moralische Gefühl wird durch sie künstlich eingedämmt und abgeschwächt. Wie wir die Nächstenliebe durch die Art, wie sie durch allerhand Institutionen *en masse* ausgeübt wird, mechanisiert und dadurch ihrer ursprünglichen Wärme und Frische beraubt haben, so mechanisieren wir auch die Vergeltung, indem wir die niederträchtige Gemeinheit zu einer „ungesetzlichen Handlung“ abschwächen, die durch das „Gesetz“ geahndet wird, während die sittliche Empörung über die Gemeinheit der Gesinnung kaum zum Ausdruck gelangt. Man hat mitunter den Eindruck, als ob unsere Justiz das Verbrechen als einen „Fall“ betrachte, der nur sie etwas, die übrigen Staatsbürger aber im Grunde garnichts angehe. Elementare Ausbrüche des Volksunwillens sucht man nach Kräften zu verhindern und Alles in der kühleren Region des gesetzlichen Verfahrens zu halten. So notwendig das gesetzliche Verfahren ist, so kann ich doch nicht finden, dass die kühle Reserve gegenüber den Kundgebungen des moralischen Instinkts der Volksseele sehr zur Belebung des moralischen Gefühls im Volke beiträgt. Ebensowenig kann die übertriebene Milde, die wir unter der Herrschaft falscher Humanitätsideale dem Verbrecher bezeigen, der Stärkung des moralischen Sinnes der Massen sehr förderlich sein. Schon die Rücksicht auf die bejammernswerten Opfer der verbrecherischen That gebietet,

gegen den Unmenschen, der sie kühlen Blutes begangen, mit grösster Strenge und unnachsichtlich vorzugehen, um eine Wiederholung derselben nach Kräften zu verhindern. Und so plaidiere ich nachdrücklichst für Wiedereinführung der Prügelstrafe, ohne mich durch die Phrasen von verletzten Menschenrechten und verletzter Menschenwürde im Geringsten irre machen zu lassen. Eben weil die Menschenwürde etwas so unendlich Hohes ist, muss der, der sie durch sein aller Menschlichkeit Hohn sprechendes Thun verwirkt hat, auch in schärfster und gerade in einer den ehrliebenden Menschen verletzenden Weise bestraft werden. Den Verbrecher selbst entehrt die Strafe nicht, weil er garnicht mehr entehrt werden kann.

Das Prinzip der Nächstenliebe kann zweitens auch nicht dies bedeuten, dass wir alle Menschen ohne Unterschied ihrer Stellung, Bildung und Nationalität mit derselben Liebe umfassen sollen. Ganz abgesehen davon, dass das praktisch unmöglich ist, weil auf die einzelnen Individuen dann nur ein verschwindender Bruchteil von Liebe entfallen würde, ist die Forderung, die in dieser Ausdehnung des Prinzips liegt, auch nicht berechtigt. *Charity begins at home*, die Meinigen und meine Volksgenossen stehen mir näher und haben mehr Anspruch auf meine Liebe, als die Hottentotten in Afrika oder die Chinesen in Ostasien. Nur eine unklare, sich selbst missverstehende Philanthropie, nur ein wässriger Kosmopolitismus kann die natürlichen Abstufungen, welche die Vorsehung selbst vorgezeichnet hat, zu Gunsten einer die ganze „Menschheit“, die in dieser Abstraktheit doch gar kein Gegenstand der Liebe oder des Hasses sein kann, umfassenden allgemeinen „Menschenliebe“ verwischen wollen. Ich bin nun einmal nicht Mitglied der Menschheit überhaupt, „Weltbürger“, sondern Mitglied meiner Familie, Mitglied meines Volkes, meiner Rasse, meines Kulturkreises. Diese Besonderungen haben ihren Wert; erst in ihnen erlangt die allgemeine Idee der „Menschheit“, die als solche gar keinen Wert hat, Wert und Bedeutung, und es ist gar keine moralische Aufgabe, sich über sie, über den „Zufall der Geburt“ einfach hinwegzusetzen. Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, dass, wie viele von denen, die am lautesten die Humanität gegen die Verbrecher predigen, dabei insgeheim von dem Gedanken geleitet werden, dass auch sie möglicherweise einmal von dieser Humanität profitieren könnten,

so auch viele von den Aposteln der allgemeinen Menschenliebe und Brüderlichkeit ein wohlverstandenes Interesse daran haben, die kräftige Geltendmachung nationaler Gesinnung zu bekämpfen, — daher denn auch die Sozialdemokratie, der Anarchismus und das internationale Manchestertum ihre eifrigsten Anwälte sind. Dass sich die Schwärmer für die allgemeine Menschenliebe durch ein besonders menschenfreundliches Verhalten einzelnen Individuen, insbesondere ihren persönlichen Gegnern gegenüber ausgezeichnet hätten, hat man bis jetzt noch nicht beobachtet. —

Die moralischen Wertideen hat die Ethik nun systematisch zu entwickeln. Sie kann sie, wie gezeigt, weder aus dem Verstand, noch aus dem Streben nach Lust herleiten: der Quell, aus dem sie sie schöpfen muss, ist das Gewissen. Der Verstand ist deshalb doch nicht überflüssig bei der moralischen Willensentscheidung. Seine Aufgabe ist es, die Sachlage, auf welche sich die Entscheidung des Willens bezieht, so klar wie möglich herauszuarbeiten. Denn das Gewissen kann irren, wenn ihm die Verhältnisse nicht klar vor Augen liegen. Mit Benutzung der in Leben und Geschichte enthaltenen Beispiele menschlicher Lagen und Verhältnisse, in denen sich der moralische Wille bethätigen kann, lassen sich eine Anzahl typischer Fälle und Verhaltungsmassregeln aufstellen, aus denen sich eine systematische Tugend- und Pflichtenlehre gewinnen lässt. Sie sind zum Teil in der staatlichen Gesetzgebung fixiert.

c) An die Aufstellung des ethischen Kodexes schliessen sich Reflexionen über das Ethische als spekulative Ethik an. Sie können natürlich nur mit Hülfe des Verstandes, der hier als praktische Vernunft erscheint, aber unter Anerkennung der Werte, welche das Gefühl festsetzt, und im Anschluss an sie angestellt werden. Sie betreffen die Stellung und Bedeutung des Ethischen im Ganzen des Weltbaues. Der unbedingte Wert der ethischen Prinzipien zwingt uns, ihnen — ähnlich wie den logischen Prinzipien — eine über ihre bloss subjektiv-psychologische Autorität hinausgehende objektive Geltung zuzuschreiben. Wir verlangen, dass das, was uns gut und edel dünkt, auch im Weltenbau etwas bedeute, dass es im Fundamente der Welt seine Wurzel und im Zweck der Welt sein Ziel habe, dass seine Verwirklichung nicht nur von uns anerstrebt, sondern auch von der Welt gewollt werde, dass mithin unser Thun des Guten

dem Zweck der Welt und der Absicht des Weltgeistes entspreche und einen Beitrag zur Verwirklichung derselben bedeute. Diese Forderung erheben wir, weil wir ihr Gegenteil als unverträglich mit der Autorität der sittlichen Gebote und der Pflicht, ihnen zu gehorchen, erkennen.

So weist die Ethik über sich selbst hinaus. Die weitere Ausführung dieser praktisch-theoretischen Konsequenzen in strenger Beobachtung der durch die denknotwendigen metaphysischen Wahrheiten gezogenen Schranken gehört aber nicht mehr in die Ethik, sondern ist der Religionsphilosophie zu überlassen. Dass aber die Ethik zu ihr führt, beweist, dass die Wurzel der Religion — mit der die Vorstellung eines übernatürlichen Wesens nicht zu verwechseln ist — die Ethik, und nicht umgekehrt die Religion die Wurzel der Ethik ist, und dass nur die Religion, welche einen ethischen Gehalt hat, den Namen Religion verdient.

3. Die Tendenz, über sich selbst hinaus auf das Ganze der Welt hinzuweisen, zeigt auch die Aesthetik.

Die ästhetischen Gefühle stehen zwischen den moralischen und den rein hedonistischen Gefühlen von Lust und Unlust überhaupt. Sie enthalten nicht den Charakter des Verpflichtenden und die unbedingte Wertschätzung, die den moralischen Gefühlen auch dann noch zukommt, wenn sie im Gegensatz zur Lust stehen. Es fehlt also hier der Gegensatz, nach dem das Moralische, trotzdem es Unlust mit sich führt, doch wertvoller ist, als die Lust, die ihm entgegensteht. Lust und Unlust im gewöhnlichen Sinne klingen hier stärker und vernehmlicher durch. Aber die reine, wunschlose Freude, welche die ästhetische Betrachtung gewährt, deren platonischer Charakter sich auch in dem ästhetischen Missfallen am Hässlichen, das nur selten und immer nur unter Mitwirkung anderer associierter Gefühle sich zum Abscheu steigert, zu erkennen giebt, scheidet doch die ästhetischen Gefühle von den eigentlich hedonistischen (pathologischen). Zwischen beiden vermitteln solche, die wir durch die Prädikate „nett“, „niedlich“, „hübsch“ — im Gegensatz zum ästhetisch Schönen — bezeichnen. Den Uebergang zum Moralischen macht das Gefühl des Erhabenen.

Die Aufgabe der Aesthetik ist es nun, einerseits die ästhetischen Gefühle ihrer Natur und Stellung nach zu bestimmen,

andererseits die Bedingungen aufzusuchen, an welche ihre Entstehung geknüpft ist, endlich die Bedeutung des Schönen im Baue der Welt aufzuzeigen. — Bei der Aufsuchung der Bedingungen hat man sich gegenwärtig zu halten, dass die ästhetischen Gefühle mit den pathologischen die Eigenschaft, angenehm oder unangenehm zu sein, teilen, dass das ästhetisch Schöne auch immer ein Angenehmes ist. Zwar kann ein Objekt, das in der Wirklichkeit stets Unlust hervorruft, in der Kunst gefallen, aber doch nur deshalb, weil die sonst sich einstellende fühlbare Wirkung (Schmerz) ausbleibt oder weil der wirklich hervorgerufene unangenehme Eindruck durch andere, durch die Art der Darstellung hervorgerufene angenehme Gefühle neutralisiert oder übertönt wird, — wobei dann das Unangenehme durch seine Kontrastwirkung den Reiz des Angenehmen noch erhöhen kann, wie das auch im wirklichen Leben häufig genug der Fall ist. Das sind indes besondere Fälle; im Allgemeinen wird man daran festhalten müssen, dass, um ästhetisch schön zu sein, ein Objekt den Bedingungen genügen muss, an welche die Entstehung der angenehmen Gefühle überhaupt, der körperlichen wie der seelischen, geknüpft ist. Zugleich ergiebt sich hieraus, dass es vergeblich sein würde, das Schöne aus dem Begriff des Schönen heraus zu deduzieren. Denn entgegen den ewigen logischen Wahrheiten, welche immer gültig sein müssen, entgegen auch den moralischen Werten, welche sein sollen und unaufgebbar sind, stellt das Schöne — soweit es von den angeführten Bedingungen abhängt — nur etwas dar, welches zwar in seiner Gesamtheit auch zum Zweck der Welt gehört, insofern der Genuss des Daseins dazu gehört, dessen einzelne Erscheinungsformen aber zu den wesentlichen Zwecken der Welt nicht gehören und daher, gleich den besonderen Freuden, an die wechselnden Bedingungen geknüpft erscheinen, welche der zufällige Lauf der Begebenheiten herbeiführt. Wenn diese Bedingungen durch den Lauf der Natur oder durch die absichtsvolle Willkür der künstlerischen Thätigkeit herbeigeführt sind, dann entsteht der Eindruck des Schönen, das nicht eine beständige Eigenschaft bestimmter Dinge, sondern ein unter besonderen Bedingungen hervorgerufener Eindruck ist.

Die psychologischen und physischen Bedingungen des Schönen, zu denen wir durch an der Hand der Erfahrung fortschreitende

Ueberlegungen etwa gelangen möchten, erschöpfen aber nicht das ganze Gebiet und die volle Bedeutung des Schönen. Die Werke der höheren Kunst (im Gegensatz zum Kunsthandwerk), die echten, zu denen nicht alles, was heutzutage unter dem Namen Kunst herumläuft, gehört, enthalten alle eine innere Bedeutung, drücken etwas aus, das wir kurzweg als die Idee des Kunstwerks betrachten können. Natürlich soll mit dem Ausdruck „Idee" nicht gemeint sein, dass jedes Kunstwerk eine bestimmte einzelne Idee allegorisch darstellen solle. Die echten Kunstwerke haben einen geistigen Inhalt, stellen geistiges Leben dar. Der Geist, der in ihnen zum Ausdruck gelangt, ist das, was uns in jedem wahren Kunstwerke anspricht, was zu uns spricht als ein uns Verwandtes. Den Wert des Geistigen erleben wir unmittelbar in uns selbst, und darin haben wir das Sein, wie es an sich ist. Diesen geistigen Kern des Seins stellt auch das Kunstwerk dar. Art und Grad desselben kann verschieden sein, je nachdem das beschaulich-träumerische Leben der Natur in seiner stillen Majestät oder Lust und Leid des lebendig bewegten menschlichen Geisteslebens zum ergreifenden Ausdruck gelangt. Auch der Wert des geistigen Inhaltes, der „Idee", kann je nach der Beschaffenheit dessen, was er aus der unerschöpflichen Fülle des geistigen Lebens der Welt herausgreift, verschieden sein: am höchsten wird er dann sein, wenn er das Höchste, das es im Bewusstsein giebt, die Majestät des Moralisch-Guten, wiedergiebt. — Der ästhetische Wert des Kunstwerkes hängt andererseits von der Art, wie der Inhalt dargestellt wird, ab. Nicht in abstrakter, wesenloser Gestalt, sondern in lebendig-anschaulicher, konkret-individueller Form soll er auftreten. Das ist das Recht des Realismus, zu verlangen, dass die Idee sich auch verkörpere, in den Stoff eingehe und in sinnlich-bestimmter Gestalt als ein Bestandteil der realen Welt erscheine. Hierzu gehört auch, dass sich die Form den Gesetzen, welche die Dinge beherrschen, anpasst. Denn nur was in den gesetzlichen Zusammenhang der Welt verflochten ist, ist real. So ist es die Harmonie des wertvollen Inhaltes, des sinnlichen Stoffes und der gesetzmässigen Form, welche den ästhetischen Wert des Kunstwerkes, seine Schönheit ausmacht. Dieser Wert erleidet Abbruch, wenn der geistige Inhalt, den es darstellt, wertlos ist oder sich in sein Gegenteil verkehrt; alle technischen Vorzüge vermögen

diesen Mangel nicht zu ersetzen, sie dienen im Gegenteil nur dazu, ihn schmerzlicher empfinden zu lassen. Die Kunst soll ideal sein; sie ist göttlicher Art und hat eine göttliche Mission zu erfüllen. Sie soll uns nicht die Gemeinheiten und Niederträchtigkeiten des realen Lebens, welche zwar sind, aber doch nicht sein sollten, vorführen, und ebensowenig das Hässliche und Abstossende an den Naturdingen, das der Weltlauf, der ja vielfache Zwecke zu gleicher Zeit verfolgt, nicht vermeiden kann, zum Vorwurf nehmen, — es sei denn zum Zweck des Kontrastes. Auch die grösste Kunst vermag das Hässliche nicht schön zu machen, aber im Schönen ist die Heimat der Kunst, und der Naturalismus, der im Hässlichen und Gemeinen schwelgt, ist eine Verirrung, ein Missverstehen der Kunst ihrer selbst und ihrer Aufgabe. Diese besteht nicht in der Wiedergabe des thatsächlichen Seins, sondern in der Darstellung der Wirklichkeit; zur Wirklichkeit gehört aber das, was sein soll, ebenso gut und noch mehr, als das, was ist. Also muss der wahre Künstler nicht nur eine geübte Hand, ein gut beobachtendes Auge und eine leicht bewegliche Phantasie besitzen, sondern muss auch Geist, d. h. hier Sinn für moralische Grösse, die Fähigkeit, die Schauer des Unendlichen zu fühlen, besitzen. Der echte Künstler muss ein denkender Kopf und ein Charakter sein. Wer diese Bedingungen nicht erfüllt, der bleibt, aller technischen Fertigkeit ungeachtet, ewig ein Dilettant, der zwar für Tag und Zeit, aber nicht für die Ewigkeit zu schaffen vermag.

Der höchste Wert in der anschaulichsten Form, den Gesetzen der Wirklichkeit gemäss dargestellt, würde das schönste Kunstwerk bilden. Dieses vollendetste Kunstwerk ist die Welt selbst. Denn jene Dreieinigkeit von Idee, realem Stoff und Gesetz ist ein symbolischer Ausdruck der Einheit von Werten, Thatsachen und Prinzipien, welche die Grundbestandteile des Weltenbaues bilden. Wie sie voneinander zwar unabhängig, aber miteinander aufs innigste verknüpft sind, das stellt eben das echte Kunstwerk in symbolisch-anschaulicher Weise dar. In diesem Sinne ist alle Kunst symbolisch. Sie zeigt uns, wie das Notwendige und Thatsächliche in der Welt dem Wertvollen dient. Daher wirkt auch jedes echte Kunstwerk erhebend und reinigend auf das Gemüt, darum erweckt es eine Lust, die man vielleicht am

passendsten mit einem Ausdruck Spinoza's als *amor Dei intellectualis* bezeichnet. Und diese aus dem Anblick der Einheit der Werte, Thatsachen und Gesetze entspringende Lust ist selbst wieder ein Wert, den die moralischen Gesetze ebensosehr bedingen, als er selbst nur durch die Anerkennung des höheren Wertes des Moralischen möglich ist. Die Schönheit der Welt als Ganzes ist es, welche der Weltgeist unmittelbar geniesst und empfindet, und gegen diesen Kunstgenuss mögen allerdings unsere irdischen Kunstgenüsse ärmlich genug sein. In den höchsten Werken unserer Kunst wird er aber annähernd von uns nachempfunden. In dem ästhetischen Genuss dürfte aber zugleich auch diejenige Art Genuss bezeichnet sein, welche neben der moralischen Lust und nie mit ihr kollidierend, weil sie ja selbst durch jene bedingt ist, den eigentlichen Inhalt der „Freuden des Paradieses" bildet. — Das Wesen des Schönen, wie wir es in Kürze zu charakterisieren versuchten, in den einzelnen Künsten aufzuzeigen, würde die Aufgabe der angewandten Aesthetik sein.

Unsere Interpretation des Schönen weist über sich selbst hinaus auf das Ganze der Welt hin, auf den Grund und Zusammenhang des Weltganzen, auf den auch die Ethik sich in ihren höchsten Folgerungen bezog. Die Forderungen dieser praktischen Wissenschaften berühren sich mit den theoretischen Forderungen, welche die Vernunft in Bezug auf die Einheit der drei Faktoren der Wirklichkeit erhebt. Diese Forderungen durch die Erkenntnis des Weltgrundes so weit als möglich zu befriedigen, ist die Aufgabe einer letzten, der höchsten Disziplin der Philosophie, der Religionsphilosophie.

III. Die Religionsphilosophie.

Das Thema der Religionsphilosophie bilden die Fragen, welche sich aus der Zusammenfassung der drei Faktoren der Wirklichkeit zu einer Welt, wie sie Verstand und Gewissen fordern und die Kunst symbolisch darstellt, ergeben.

Ableiten können wir die drei Faktoren der Wirklichkeit auseinander nicht. Sie erscheinen als voneinander unabhängig. Ebensosehr erkennt der Verstand aber auch, dass sie aufeinander bezogen, füreinander sind und nur in diesem wechselseitigen Füreinander möglich sind. Dieses Füreinander weist auf eine Einheit derselben hin, eine Einheit, in der sie nicht ineinanderfliessen, sondern sich in ihrer Eigenart erhalten. Dieser Forderung nach dem gemeinsamen Grunde, in dem sie aufeinander bezogen sind, dem gemeinsamen Bande, das sie verknüpft, muss in philosophischer Weise genügt werden. Aber nicht in dieser abstrakten Form: Einheit von Sein, Notwendigkeit, Wert, sondern nur in der bestimmteren Form, welche durch den Inhalt, den die theoretische und die praktische Philosophie den drei Faktoren gegeben haben, bedingt wird, können wir hoffen, den Inhalt des Absoluten einigermassen getreu wiederzugeben. Hat die erstere, was hier nicht erörtert werden konnte, alles Sein zu Bewusstsein, Geist, gemacht und die logischen Wahrheiten bestimmt präzisiert, die letztere den Inhalt der moralischen Werte herausgearbeitet, so ist das Absolute bestimmter als Einheit des bewussten Seins, der denknotwendigen Wahrheiten und der moralischen Werte zu denken, und dann springt sofort die einzig mögliche Art und Weise, in welcher diese Vereinigung zu denken ist, in die Augen. Nur als Persönlichkeit kann das Absolute gedacht werden, als ein Geist, der in seinem Denken den Grund aller Wahrheit, in seinem Gefühl die Quelle alles Guten, in seiner inneren psychischen Thätigkeit — seinem

Willen — den schöpferischen Grund alles Seienden enthält und, insofern er die Vereinigung der drei Faktoren selbst geniesst, auch der Urquell der ästhetischen Schönheit ist. Die theoretische Philosophie stellt den Begriff des Bewusstseins auf und fordert, dass die drei Faktoren in einem Grunde vereinigt seien, die Ethik fügt die moralischen Forderungen hinzu, welche der Grund erfüllen muss, um der Grund auch der moralischen Werte sein zu können. Die religiösen Prädikate der Persönlichkeit, Allweisheit, Allmacht und Heiligkeit drücken diese verschiedenen Forderungen begrifflich aus.

Der Begriff des Absoluten oder Gottes bildet den Abschluss unserer Erkenntnis. Aus der Konsequenz der philosophischen Betrachtung herauswachsend, wird er durch die Ergebnisse derselben näher bestimmt. Er bildet den eigentlichen Grenzbegriff unserer Erkenntnis, zu dem alle Erkenntnis notwendig heranführt, dessen inhaltliche Bestimmung der Religionsphilosophie aber nur in sehr unbestimmter, dem religiösen Gefühl keineswegs genugthuender Weise gelingt. Sie kann nur die Konturen des Bildes entwerfen, die Ausfüllung derselben mit warmen, bestimmten Farben muss sie dem lebendigen religiösen Glauben und der Phantasie des Einzelnen überlassen. Der Glaube hat da noch ein weites Feld, wo nicht nur das strenge Wissen, sondern auch die wissenschaftliche Poesie, die philosophische Phantasie sich zurückzieht. Den Glaubenssätzen, in denen die positiven Religionen ihre Ansichten über den Inhalt des Absoluten zusammenfassen, steht die Philosophie an sich nicht feindlich gegenüber. Sie verlangt nur, dass sie den denknotwendigen metaphysischen Wahrheiten und den festgestellten Erfahrungsthatsachen nicht widersprechen, und verwirft die Berufung auf höhere Autoritäten zur Rettung von Sätzen, die denkwidrig sind.

Weitere Probleme der Religionsphilosophie bilden die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt und die nach den Zielen und Zwecken der göttlichen Weltregierung. Beide vermag die Philosophie nur sehr annähernd und allgemein zu beantworten.

Gott wird als der Grund der drei Faktoren betrachtet, zugleich aber auch als dasjenige, welches sie miteinander verknüpft, in ihnen und durch sie thätig ist. Das bedeutet, dass er in Allem gegenwärtig und wirksam, Alles in Allem und der Grund von Allem ist. Gott als Grund der Welt ist der Schöpfer

der Welt. Das Problem der Schöpfung aber ist für den menschlichen Verstand nicht auflösbar. Ebenso werden wir nie angeben können, wie Gott zugleich in der Welt und der Grund der Welt, immanent und transcendent sein könne. Nur ein Gleichnis ist es eben, wenn wir das Sein der Dinge in Gott mit dem Enthaltensein der Vorstellungen in unserem Geiste vergleichen, obwohl es das einzige ist, das wir zur Veranschaulichung des Begriffs benutzen können. Denn eben die wesentlichste Schwierigkeit umgeht ja doch das Beispiel: wie die göttlichen Vorstellungen zugleich ein Fürsichsein haben und sich dadurch von ihm ablösen können. Wir müssten eben wissen, wie Sein gemacht wird, um dieses Rätsel lösen zu können. Dagegen würde das Problem der Freiheit und seine Verträglichkeit mit Gottes Allmacht uns, wenn diese Frage gelöst wäre, keine Schwierigkeit weiter bereiten. Kann etwas für sich sein, so kann es auch frei sein: wie aber etwas für sich sein kann, das eben ist die nicht zu beantwortende Frage. Wie nun aber die Unmöglichkeit, das Fürsichsein zu erklären, uns nicht hindern kann, die Thatsache des Fürsichseins anzuerkennen, so kann auch die Unmöglichkeit, die Freiheit zu erklären — was überdies ihrem Begriff widerstreitet — nicht hindern, die sittliche Thatsache der Freiheit anzuerkennen. Die Freiheit rechtfertigt dann das Vorhandensein der moralischen Uebel, da Freiheit ohne die Möglichkeit des Bösen nicht denkbar, ohne sie aber kein Verdienst und keine Würde möglich ist.

Ueber die Ziele der Welt lässt sich *a priori*, abgesehen von der praktisch notwendigen Annahme, dass sie auf moralische Güter sich beziehen, nichts sagen. Aus der Beobachtung der Natur und vor Allem der Geschichte mögen wir versuchen, andeutungsweise Schlüsse über den göttlichen Weltplan zu ziehen. Hier berührt sich die Philosophie mit der Geschichte. Dass die Berührung erst in der praktischen Philosophie und besonders in der Religionsphilosophie erfolgt, vermindert die Wichtigkeit, welche die Geschichte für die Philosophie hat, nicht. Denn die Fragen, in denen sich die Philosophie an die Geschichte wendet, betreffen ja die höchsten Interessen, das, worin doch unser Interesse an der Erkenntnis vornehmlich wurzelt. Hier, wo es sich um das Verständnis der Bedeutung des Weltprozesses handelt, kann uns die Naturwissenschaft nichts oder sehr wenig,

die Geschichte aber sehr viel sagen. Diese Bedeutung der Geschichte klar erkannt und in grossartig umfassender Weise philosophisch verwertet zu haben, ist Hegel's grosses und dauerndes Verdienst. Die Erforschung der geschichtlichen Thatsachen überlässt die Philosophie natürlich der Geschichte, spricht aber den Wunsch aus, dass die Geschichte ihre Aufgabe philosophisch auffassen, dass sie über den Einzelheiten nicht ihre Bedeutung für das Ganze des geschichtlichen Werdens und dieses letztere selbst vergessen möge, dass sie uns lehre, in dem Fortschritt der historischen Entwicklung die fortschreitende Realisierung des göttlichen Weltplanes, der Weltidee zu erkennen.

In der Philosophie der Geschichte sucht dann die Philosophie an der Hand der historischen Thatsachen die Ueberlegungen über die Ziele und Zwecke der Weltentwicklung zu einem Gesamtbilde zusammenzufassen.

Die teleologischen Begriffe, beziehungsweise praktischen Postulate von Zweck und Fortschritt, mit welchen die Philosophie an die Betrachtung des geschichtlichen Werdens herantritt, muss sie auch benutzen, wenn sie sich einer denkenden Betrachtung ihrer eigenen Geschichte zuwendet.

Wie die Geschichte, so soll auch die Geschichte der Philosophie einerseits zwar Geschichtsforschung, andererseits aber auch Philosophie sein. Die Philosophie soll ihre eigene Geschichte historisch erforschen und philosophisch betrachten. Sie soll ihre Entwicklung nicht spekulativ konstruieren, aber auch nicht bloss historisch erzählen. Sie soll den Fortschritt darstellen, der sich in der Entwicklung vollzieht. Der Fortschritt ist vorhanden, er ist sogar hier deutlicher und stetiger als auf irgend einem anderen Gebiete historischer Entwicklung. Denn es ist ja die Vernunft selbst, die hier nach ihren ewigen Gesetzen denkt und denkend sich selbst erkennt. Ihr Fortschritt in der Erkenntnis ist zwar auch durch den Weltlauf — der aber wieder ein vernünftiger ist — bedingt, zugleich aber auch durch die Gesetze der Vernunft selbst, die ihrer Entwicklung eine innere Konsequenz verleihen, wie wir sie nirgend wo anders in gleichem Masse antreffen. So strebt die historische Entwicklung einem Ziele, der Vollendung der Erkenntnis, stetig fortschreitend entgegen. Hegel ist es, der uns zuerst das Verständnis wie für die Geschichte, so auch für die Geschichte der Philosophie erschlossen hat. Die

Entwicklung des Absoluten selbst ist die Geschichte der Philosophie zwar nicht, ebensowenig die Entwicklung der Wahrheit, die sich garnicht „entwickeln“ kann. Aber die Entwicklung der Erkenntnis der Wahrheit durch die menschliche Vernunft ist sie allerdings, und damit einer der wichtigsten Bestandteile der geschichtlichen Entwicklung überhaupt.

Indem so die Philosophie über ihre eigene Geschichte nachdenkt, gelangt sie von selbst zum Nachdenken über sich selbst und ihre eigene Bedeutung. Sie will die Welt erkennen und ihre Bedeutung würdigen. Zum Wesen der Welt gehört auch die Erkenntnis, deren höchsten, umfassendsten Ausdruck sie darstellt. Welche Stellung nimmt das Erkennen in der Wirklichkeit ein, welches ist die Bedeutung der Philosophie in der Welt? Sie entpringt nicht einfach aus der Neugier, sondern aus einem tiefen Bedürfnisse des menschlichen Gemüts, das ihrer bedarf, um sich moralisch in der Welt zurechtzufinden, um seine moralische Bestimmung erfüllen zu können. Die Philosophie ist daher — oder sollte es doch sein — eine Welt- und Lebensmacht gleich der Religion. Indem sie den Menschen über seine praktische Bestimmung orientiert, stellt sie sich selbst in den Dienst der Zwecke, welche sie erkennt und anerkennt. Nicht eigentlich zum Erkennen, sondern zum Handeln ist der Mensch in der Welt, zum Mitarbeiten an den grossen Zielen der Weltregierung. Aber um das zu können, bedarf er der Erkenntnis, und insbesondere der philosophischen Erkenntnis; sonst wird er der Spielball der Ereignisse. Also soll die Philosophie auch den Charakter bilden, sie hat selbst einen sittlichen Wert, den der Philosoph durch sein Verhalten bethätigen soll. Blosses Wissen macht noch nicht den Philosophen; er muss sich der Bedeutung seines Wissens bewusst sein und ihm gemäss handeln, seine Philosophie leben.

Auch der philosophische Lehrer soll sich nicht darauf beschränken, blosses Wissen zu übermitteln, sondern soll auch seine Schüler lehren, philosophisch zu denken und philosophisch zu handeln. Nur so erfüllt er ganz die „Bestimmung des Gelehrten“.

Schluss.

Wir stehen am Ende unserer Uebersicht über die Aufgabe der Philosophie nach Massgabe des Standpunktes, welcher eine Erkenntnis der Welt bis dahin, wo die Erkenntnis durch ihre Bethätigung sich selbst ihre Grenzen zieht, für möglich hält. Aus der Entwicklung der Grundzüge des eigenen Systems, dessen Ausbau die Aufgabe meines Lebens bilden wird, wird der Grund, warum ich die skeptisch-kritischen Standpunkte ablehne, klarer noch als aus der blossen polemischen Bekämpfung derselben sich ergeben haben.

Auch für die zweite Abteilung, die ich in nicht zu langer Zeit zu vollenden hoffe, und welche die Kritik des Kantischen Systems und der wichtigeren erkenntnistheoretischen Systeme der Gegenwart enthalten wird, dürfte die vorausgehende Darlegung der Grundzüge meiner eigenen Weltanschauung sich förderlich, weil das Verständnis für meine Opposition erleichternd, erweisen.

Ich möchte der Philosophie wieder die umfassende Bedeutung zuerkennen, nach der sie in der Beantwortung der drei Fragen besteht, welche Kant ebenso kurz als schön und wahr formuliert hat: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?

Die formelle Beantwortung derselben ist auf dem philosophischen Standpunkte, den ich einnehme, leicht. Wissen kann ich alles, was die Vernunft mich als notwendig einsehen und die Erfahrung mich als Thatsache kennen lehrt. Thun soll ich, was das Gewissen mir befiehlt. Hoffen darf ich alles, was die Ethik mich zu hoffen berechtigt und die Vernunft gestattet.

Die sachliche, inhaltliche Beantwortung der drei berühmten Fragen aber ist sehr schwer und erfordert, soweit sie überhaupt möglich ist, die höchsten Anstrengungen des Willens und des Verstandes. Aber nur wenn die Philosophie die Beantwortung aller drei Fragen sich zum Ziel setzt, kann sie das sein, was sie doch ihrer Natur nach sein soll: Weltweisheit.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.



